mircea
eliade



PSIHOLOGIA MEDITAȚIEI INDIENE



Labirint 1

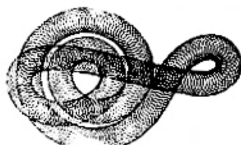
MIRCEA ELIADE

●

PSIHOLOGIA MEDITAȚIEI INDIENE

SERIA «LABIRINT»

Nr. 1
Supliment al săptămînalului
«JURNALUL LITERAR»



Coperta I:
Mircea Eliade în interpretarea plastică a lui Ion VLAD.

Ilustrațiile interioare și coperta a 4-a: reproduse după vol. **Miti indiani** di Angelo Morretta, Longanesi, Milano, 1989, cu aprobarea autorului, căruia îi mulțumim și pe această cale.

J.L.

Redactor de carte: Dimitrie STAMATIADI
Prezentare grafică și copertă: Ion PODOCEA

ISBN 973-95530-2-8

MIRCEA ELIADE

PSIHOLOGIA MEDITAȚIEI INDIENE

— studii despre Yoga —

Text îngrijit de
Constantin POPESCU-CADEM

Cu un Cuvînt introductiv de
Charles LONG
și un Epilog de
Ioan P. CULIANU

Editura «Jurnalul literar»
1992

O PRIMĂ CONDIȚIE A CUNOAȘTERII

Ne spunea că numele său, «Eliade», venea din grecescul Helios, *adică Soare, iar Mircea din rădăcina slavă* mir, *însemnînd pace, dar și* lume *și Cosmos. Numele său a fost totuna cu destinul său.*

De timpuriu a fost stăpînit de dorința de-a cunoaște înțelesul lumii — cum a luat ființă universul, cum s-a instalat ordinea în univers, cum s-a integrat și cum a participat specia umană la această ordine a universului.

Din cauza scopului pe care și l-a propus, viața lui personală și intelectuală nu a fost ușoară. Din propria sa opțiune a părăsit România natală, în tinerețe, pentru a studia filosofia și religia indiană în India, sub îndrumarea marelui filosof indian Surendranath Dasgupta. Plecarea lui spre o altă cultură și religie nu a fost o căutare de salvare în exotic, ci un refugiu care să-i permită o reîntoarcere și o reorientare nouă și diferită în cadrul culturii locului său de naștere, cu un respect și mai adînc și o iubire mai profundă față de semnificația ei specifică și concretă în timp și spațiu.

A doua plecare, din 1942 pînă la moartea sa, a fost determinată de «teroarea istoriei». Prins, așa cum am fost toți, în mare parte din acest secol, de războaie și zvonuri de războaie, deportări colective și masacre, bombe atomice strecurate în retorica jocului forțelor oarbe economice, politice și sociale, a fost destinul său să trăiască o mare parte a vieții în locuri străine și noi — izolat de țara sa, mereu pe drum — Londra ,Lisabona, Paris, Chicago.

Dar în timpul acestor mișcări în timp și spațiu, a realizat atît de multe — marile sale lucrări despre Yoga și șamanism, introducerea sa tematică la studiul religiilor

pe modele de religie comparată și Mitul Eternei Reîntoarceri. *Articolele sale erudite, romanele, nuvelele, au fost toate scrise în mișcare și în ritmurile acestei mișcări în lume. Deplasarea sa în lume era în sine un mod de a identifica ordinea cosmică a universului, de a face cunoscută atitudinea distinctivă a lui* homo religiosus *ca pe un principiu ordonator al umanului.* Homo religiosus *definește atît poziția existențială a omenescului cît și setea de sacru ca principiu al ordinii și al ființei.*

El a descris această mișcare în spațiu și în gîndire ca pe un labirint — o confuzie evocînd mereu o serie de inițieri, de renașteri care deschid posibilități noi și începuturi proaspete. Deși știa, probabil, mai mult decît oricine despre diversele atitudini religioase adoptate de umanitate, nu a cedat niciodată ispitelor cercetării primitivismului sau a exotismului în sine. Și niciodată nu a practicat superioritatea de tip imperialist a cunoașterii, atît de caracteristică multor savanți din Occident care au acces la alte culturi.

Erudiția sa este dintre cele mai riguroase ; era obsedat de rigoare ! Dar exista și Eliade hermeneutul, care era dispus să lase cunoașterea lui «Altceva» să-l schimbe și să ne schimbe. El ne-a prevenit că gîndirea occidentală este «pe cale de a se provincializa periculos... izolîndu-se în propriile tradiții și ignorînd, de pildă, problemele mele și soluțiile gîndirii orientale, sau refuzînd cu încăpățînare să recunoască „situații" în afară de cele ale civilizațiilor istorice, în ciuda experienței omului primitiv sau a omului ca membru al societăților tradiționale».

Metoda hermeneutică nu a fost însă, pentru el, un simplu procedeu savant — a fost, în aceeași măsură, stilul *lui de viață. Cu studenții săi era bun, blînd, înțelegător, mereu preocupat de ei. Nu se sfia să pună întrebări, nu numai în legătură cu fapte dar și cu atitudini, oricui, studenților, colegilor, adolescenților și, în special, oamenilor tineri, căci simțea că sensibilitatea lor ar putea exprima un sentiment proaspăt și nou al lumii. La urma urmelor, Eliade, marele învățat, e cel care, venind pentru prima oară la această cunoscută universitate, era atît de ingenuu natural încît a mărturisit că a fost impresionat la început de veverițele pe jumătate domesticite care trăiau în campusul nostru ; erau pentru el un* memento *al unei anu-*

mite atitudini pe care o avuseseră cîndva oamenii și animalele în ordinea cosmică.

Această atitudine tandră era o pregătire sau o primă condiție a cunoașterii. Nu e de mirare că îl admira pe Goethe și pe Nicolaus Cusanus (cu a sa De docta ignorantia *în special). Învățatul este cel care e conștient de propria sa ignoranță. În cazul lui Mircea Eliade, istoricul religiilor, ești conștient de ceea ce s-a uitat și astfel o parte din sarcina ta este aceea de a găsi tehnici riguroase ale rememorării.*

S-a comentat și s-a discutat mult despre dimensiunea anistorică a operei lui Eliade. Atît de mult încît ai sentimentul că a ignorat modurile obișnuite, lumești, de existență umană. Dar nu este așa! A fost un intelectual implicat în viața românească, iar la Paris a frecventat pe unii dintre cei mai radicali gînditori și artiști. Ceea ce se pierde din vedere este preocuparea lui pentru libertatea și creativitatea umană și sentimentul său că astfel de moduri de existență nu pot fi întotdeauna cuprinse în ordinea dată de societatea modernă sau de statul modern; din acest punct de vedere, toate inovațiile mitice, de la primitivi la Zen, au fost inspirate de o imaginație mitică care a căutat o afirmare mai adîncă și mai categorică a modului de existență omenesc. Totul depinde de ce se înțelege prin libertate și cum se definește condiția umană. El a vrut să înțelegem că sînt și alte întrebări, nuanțe și decizii legate de problemele fundamentale ale existenței noastre. Iar aceste întrebări, nuanțe și decizii nu sînt prezente doar în marile sisteme ale gîndirii chineze sau indiene, dar și în societățile primitive și în propriile noastre tradiții sau chiar, azi, în experiențele și expresiile prietenilor, vecinilor și compatrioților noștri. Discernămîntul și descifrarea mereu vie a existenței umane, seriozitatea în legătură cu modul de a privi materia umană sînt acelea ce l-au făcut să se îndoiască de soluțiile facile ale făuritorilor lumești ai istoriei.

Mircea Eliade. *Numele său a fost totuna cu destinul său. Speranța și viziunea sa au fost ca, prin lumina cunoașterii, să recîștigăm istoria spirituală a speciei, să ajungem să înțelegem modul de a fi al omului ca* homo religiosus. *De data aceasta, într-o modalitate nouă, înăuntrul timpului nostru și totuși în afara lui, astfel încît totali-*

tatea speciei noastre să permită o nouă naştere a libertăţii şi a păcii.

Aceasta este moştenirea pe care ne-a lăsat-o. Vom medita asupra vieţii şi operei sale în anii care vor urma. A fost un mare învăţat, un soţ, prieten, profesor şi coleg iubit — un înţelept. Îi vom simţi dureros lipsa.

O mare lumină a părăsit lumea ! *

Mircea nu mai e cu noi, dar cei care îl cunoşteau şi-l închipuie undeva lîngă Rishikesh, pregătindu-se pentru o altă iniţiere. Trăieşte printre noi în toate mediile culturale unde miticul dă un sens fundamental condiţiei umane.

20 aprilie 1986, Chicago

(Versiune românească de Catrinel Pleşu)

Charles LONG

---

* Am încercat să redau ceva din modestia şi din stilul lui Mircea Eliade în forma şi conţinutul acestui «omagiu». Am construit discursul pe cîteva din înţelesurile care i-au fost dragi.

Mai întîi de toate, iubirea lui pentru culturile arhaice ; expresia «*O mare lumină a părăsit această lume*» aparţine pigmeilor din pădurea Ituri şi este rostită ori de cîte ori moare un animal mare, elefant sau girafă.

Cealaltă temă arhaică vine de la aborigenii australieni care, în umbletul lor prin natură definesc un cosmos fiindcă poartă cu ei toiagul sacru, *axis mundi*. Pentru Eliade centrul era *homo religiosus*. Datorită acestui centru el a fost capabil să treacă prin mai multe iniţieri care i-au permis să se orienteze creator în diferitele lumi în care a trăit.

O altă temă este cea a plecării de acasă pentru a găsi comoara ascunsă acasă. Iniţial în India, apoi pretutindeni, dar întotdeauna a existat sentimentul că o comoară se află în ţinutul de obîrşie. Întîi România, iar apoi destinul patriei ca libertate absolută.

Mai pot fi găsite, şi alte teme în «omagiu», care vor fi recunoscute de istoricii religiilor ; las în seama lor această sarcină.

PRECIZĂRI EDITORIALE

Textul pe care-l tipărim acum nu reprezintă o lucrare scrisă pentru a fi publicată ca atare de Mircea Eliade. El este o formă abreviată a primei versiuni, redactată în limba engleză, dintr-o monografie despre Yoga, concepută și realizată în chiar anii cînd tînărul cercetător român studia în India. Destinația lui a fost aceea de a servi drept teză de doctorat la Universitatea din București.

Descoperită prin anii '70, pe cînd efectuam investigații în fondul documentar al respectivei instituții de învățămînt, *teza de doctorat* a fost publciată de către noi, cu asentimentul autorului, în foiletonul *Revistei de istorie și teorie literară,* între anii 1983 (Nr. 1, ianuarie-martie) și 1985 (Nr. 2, aprilie-iunie). 15 exemplare din aceste fascicole, au fost legate în volume cu caracter bibliofil la începutul anului 1986 și destinate marilor biblioteci din țară și autorului. Spre regretul nostru, Mircea Eliade nu a mai putut să vadă, strîns între coperți de carte, acest text care vine să completeze masiva bibliografie a operei sale.

Cine străbate textul *Tezei de doctorat* a lui Mircea Eliade, are în mod firesc sentimentul că se găsește în fața unei lucrări de certă valoare, ce constituie, fără îndoială, un moment de seamă în definirea mai exactă a formării personalității savantului român. Ea reprezintă, de fapt, prima sinteză științifică de largi dimensiuni, prin care Mircea Eliade abordează în cariera sa domeniul complex al cercetării comparate a istoriei religiilor și, în același timp, marchează cea dintii confirmare oficială a rezultatelor unor intense investigații documentare, întreprinse de fecundul romancier și eseist în perioada studiilor sale in India.

Referirile epistolare din epocă, precum și diversele mărturisiri ulterioare — fără a mai lua în considerație demersurile memorialistice ale reputatului autor al romanului Maitreyi — lasă să se înțeleagă că teza de doctorat închide o etapă în destinul tînărului Mircea Eliade. În realitate însă, privind în perspectiva întregii sale creații științifice, s-ar putea spune că acest text deschide o cale, inaugurează o serie. El oferă astfel celui interesat forma primară, faza incipientă a elaborării unei monumentale opere.

Publicînd, în 1936, *Yoga*, «*essai sur les origines de la mistique indienne*», Mircea Eliade arăta, în *Avant-propos*, că «*cet essai, écrit en anglais en 1931, a été amplifié et traduit en roumain par l'auteur, en 1932. Le texte français a été redigé d'après la version roumaine par M. S. Rivain*». * Avem acum sub ochi redactarea românească, sau cel puțin o parte din ea, de la care, prin succesive reveniri și reelaborări, savantul a ajuns, după aproape trei decenii la realizarea cunoscutului *tratat* de circulație mondială. Pe baza ei putem constata de asemenea că *teza de doctorat* se diferențiază simțitor, nu numai ca structură, dar și ca modalitate de abordare a problemelor dezbătute și analizate, de monografia tipărită în 1936. Contrar, deci, afirmațiilor autorului ei, *teza de doctorat*, intitulată *Psihologia meditației indiene* — «*studii despre Yoga*» —, alcătuiește un text independent, ce poate fi consultat ca atare și apreciat cu meritele și scăderile lui, inerente perioadei în care a fost scris. Stilul său strict științific, cu o expunere amănunțită, aproape didactică, a bibliografiei critice, scrupulozitatea metodică încorsetînd orice tentație spre divagare, reducînd supozițiile atît de dragi tînărului eseist doar la consemnarea opiniilor acreditate în studiile orientalistice ale vremii, ne fac sesizabilă încă de pe atunci rigoarea erudită a autorului.

Teza de doctorat cuprinzînd 216 file dactilografiate, structurată în 7 capitole și un *apendice* (conform *Tablei de materii)*, a fost susținută de Mircea Eliade, în 1932, la

---

* În notațiile succinte din *Șantier* (Ed. Cugetarea, 1935) găsim, de altfel, informații diverse asupra mersului acestei prime redactări.

Facultatea de filosofie a Universității din București. Textul acesta numerotat este precedat de un succint *Curriculum vitae.*

Transliterarea textului s-a făcut în conformitate cu normele ortografice în vigoare. Punctuația a fost și ea actualizată tacit. Am respectat totodată unele particularități morfologice, specifice scriiturii autorului (mai degrabă ale epocii) ; astfel, am conservat diftongul *ei*, la genitiv-dativul singular al substantivelor feminine articulate enclitic (ex. pregătirei, metafizicei etc.), precum și forma *sunt* a prezentului indicativ, la persoanele I singular și a III-a plural de la verbul a fi.

În general, se poate vorbi, la Mircea Eliade, de un acut simț de perspectivă al evoluției limbii literare.

Teza de doctorat are avantajul, și meritul totodată, pentru noi cel puțin, de a fi scrisă în limba română, limba maternă a lui Mircea Eliade. Acest lucru ne face să trecem cu vederea peste faptul că, în mod firesc, sub raportul cercetării, pe alocuri textul datează. Pentru completarea și corectarea informației științifice îl trimitem pe cititor la capitolele rezervate miturilor indiene în ultima sinteză reprezentativă a lui Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase* (București, Editura Științifică, vol. I-III, 1981—1988).

Nu putem încheia aceste rînduri explicative fără a aduce mulțumirile noastre doamnei Sanda Trocmaer, șeful serviciului de arhivă al Universității din București, care răspunzînd solicitărilor noastre a înlesnit publicarea *tezei de doctorat* a lui Mircea Eliade atît în revistă cît și în volum.

Constantin POPESCU-CADEM



PSIHOLOGIA MEDITAȚIEI INDIENE

MIRCEA ELIADE — Curriculum vitae

Născut la 9 martie 1907 București[1].

Absolvă liceul în 1925, curs real și modern.

Licențiat[2] *în filosofie în toamna 1928, cu o teză despre Filosofia Renașterii*[3]. *În primăvara 1928 lucrează la Roma cu prof. Giovanni Gentile (Istoria creștinismului în primele patru secole).*

În toamna 1928 pleacă în India, înscriindu-se pentru doctorat la Universitatea din Calcutta, Departament Of Letters, secția Filosofie orientală.

Lucrează cu prof. S. N. Dasgupta pînă în toamna 1930, pregătind o teză de doctorat asupra meditației Yoga și un lexic tehnic al filosofiei indiene. În septembrie 1930 pleacă pentru șase luni în Himalaya, pentru a culege informații asupra tehnicii meditației.

La întoarcere rămîne la Benares, lucrînd la Sanskrit College.

În vara 1930 ține primul curs de istoria comparată a religiunilor la Universitatea din Vishvabhárati (Shantiniketan). Face comunicări la Congresul orientaliștilor din Lahore (decembrie 1930). E ales membru activ în Asiatic Society of Bengal. Colaborează la «Ricerche Religiose» (Roma), «Revista de Filosofie» și «India Historical Quarterly» (Calcutta).

Lucrarea de față cuprinde versiunea românească a părții I dintr-o monografie asupra contemplației indiene, redactată în limba engleză la seminarul de filosofie orientală de sub conducerea profesorului SURENDRANATH DASGUPTA de la Universitatea din Calcutta.



CAPITOLUL I
(Preliminarii)

1. Obiectul acestui studiu e interpretarea istorică religioasă și discutarea filosofică a unui larg număr de fapte, cunoscute în India sub termenul generic de *Yoga*. Înțelegem prin «fapt» orice manifestare concretă a unei experiențe, fie ea individuală sau colectivă, precum și orice opinie sau judecată, fie ea fantastică sau reală, formulată asupra acestor experiențe. Un eveniment istoric, un mit, o filosofie sau o practică — în alte cuvinte orice specie de evenimente și documente — sunt fapte. Prin expresia «interpretare istoric-religioasă» înțelegem efortul de a surprinde relații organice între serii de fapte religioase, indiferent dacă aparțin sau nu aceluiași mediu geografic și acelorași coincidențe istorice; de a le descoperi originile și semnificațiile lor religioase, indiferent de acrescențele lor culturale; în sfîrșit, de a documenta devenirea lor istorică, devenire care înseamnă pur și simplu viețuire sau supraviețuire, indiferent de progresul sau degenerarea lor. Prin expresia «discutare filosofică» înțelegem efortul de a asimila și judeca conținutul acelor formulări scrise care implică anu-

mite probleme de ordin universal (d.p. viața, sufletul, creația, problema răului etc.) și anumite soluții consistente, indiferent de gradul de sistematizare a acestor soluții.

E firesc, așadar, că punctele de vedere sub care vom privi aceste fapte, ca și metodele pe care le vom aplica — sunt necesar deosebite. Capitolul dedicat filosofiei *Samkhya* și *Yoga* e lucrat din punctul de vedere al istoriei filosofiei ; restul capitolelor sunt scrise din punct de vedere istoric-religios, psihologic și antropologic. Socotim necesar de a atrage atenția asupra pluralității metodelor aplicate în această monografie, pentru a preîntîmpina orice neînțelegere și a introduce, în același timp, surprinzătoarea complexitate a subiectului. *Yoga* e un fenomen atît de stufos și cuprinde o atît de variată și inegală istorie încît orice exclusivitate în metodă e, cel puțin, neștiințifică. Ea nu poate fi judecată printr-un singur specimen, fie acesta chiar excelenta expunere ortodoxă și clasică a lui Patanjali.

Există și alte dificultăți în tratarea fenomenului Yoga. Ele sunt inerente însuși temperamentului și pregătirei cercetătorului european, și aparține în general metodologiei istoriei religiunilor. Un temperament extrospectiv va culege din vasta și haotica masă de materiale aspectele lor fixate, rigide, obiective ; va stărui asupra valorii etnografice a varietăților acestui fenomen (fiziologia mistică, excesele ascetismului, elementele primitive ce supraviețuiesc chiar în alte forme de religiozitate, etc.) sau asupra interesului filologist ; va încerca să stabilească filiații între texte, să precizeze cronologia sistemului, să descifreze împrumuturile etc. Dim-

potrivă, un cercetător excesiv introspectiv va neglija tot acest material și va specula asupra valorii intime, intraductibile și evanescente a practicilor și metafizicei, care sunt cunoscute sub termenul de Yoga. Fără îndoială că ambele atitudini sunt necesare înțelegerii oricărui fenomen religios, pentru că istoria religiunilor nu e nici simplă filologie, după cum nu e nici vag teosofism. Dar nu e mai puțin adevărat că fiecare dintre aceste două metode se cere corectată și controlată ca să se poată obține rezultate vrednice de efortul depus. Altminteri, printr-o exagerată aplicare extrospectivă, această specie de spiritualitate ar apărea o simplă înșirare de termeni incoherenți (se cunoaște elasticitatea vocabularului sanskrit) și de construcții speculative absurde (absurde, întrucît s-ar putea să difere considerabil de actualele noastre poziții filosofice). Iar printr-o aplicare singulară a metodei introspective, acest fenomen ar fi izolat de organismul cultural care l-a produs, ar fi reconstituit arbitrar și sfidînd documentele istorice.

Nu e locul să stăruim aici asupra acestor esențiale deosebiri de metodă, dar nu e mai puțin adevărat că importanța lor e reală, iar ignorarea lor zădărnicește și cele mai bine intenționate și pregătite eforturi ; probă, literatura critică a istoriei religioase, în marea ei majoritate scrisă de filologi sau antropologi cu excelente însușiri de exegeză, dar extrospectivi tiranici și astfel ignorînd fatal anumite valori și relații intime ale fenomenelor studiate. O paralelă între structura geometrică și cea algebrică poate sugera numai deosebirea noosologică între cercetătorii istoriei religiunilor. De altfel, extrospectiv și introspectiv sunt realități ce

depășesc însuși cadrul culturei și, cel puțin în părerea anumitor psihologi, împart întreaga experiență umană. Dacă am atins această problemă — cu implicații mult mai largi și consecințe mult mai grave decît s-ar bănui la cea dintîi privire — am făcut-o tocmai pentru a justifica metoda adoptată în această lucrare, care nu e nici operă strict filosofică, nici travaliu de istoric al filosofiei, ci o colaborare între aceste două discipline, precum și triarea rezultatelor din punct de vedere al psihologiei ; toate acestea pentru a putea reconstitui și înțelege un fenomen religios și o atitudine mentală proeminentă în India, reprezentative nu numai unui sistem filosofic sau ale unei experiențe religioase, ci ale unei întregi culturi. Pentru că, după cum se știe și după cum va ilustra din belșug această carte, Yoga e o categorie specifică a spiritului indian și un instrument de exprimare a multora din problemele lui.

Termenul *Yoga* își are îndeobște două sensuri, acceptate atît de către orientaliștii europeni cît și de tradiția scriptă sau orală a Indiei : primul, general, se referă la orice specie de asceză și practică mistică, oricare ar fi școala filosofică sau religioasă căreia îi aparține ; al doilea sens, propriu, denunță doctrina spirituală și tehnica psiho-fiziologică a sistemului *(darśana)* lui Patanjali, editorul și revizuitorul unui anumit număr de formulări cunoscute sub numele de *Yoga-Sutra*. Asupra datei acestui tratat ca și asupra epocii autorului său, orientaliștii n-au decis încă. Sub forma pe care o avem astăzi, *Yoga Sutra* nu poate fi mai veche de sec. III-lea în.Chr., nici mai recentă decît sec. III d.Chr. Dar această incertitudine cronologică nu întunecă orien-

tarea acestui studiu, care nu e istoric-religioasă. De altfel, noi credem că s-a stăruit prea mult, în lucrările orientaliştilor, asupra importanţei cronologiei literaturii filosofice, lăsîndu-se în umbră filiaţia esenţială dintre idei şi experienţe, singura care poate lumina cursul gîndirii indiene şi evidenţia valoarea culturală a unora dintre rezultatele ei. În cazul nostru, Patanjali însuşi mărturiseşte că nu face altceva decit «să editeze şi să corecteze» *(atha yoganushasanam, Y.S.* I, 1) schemele dogmatice şi indicaţiile practice ale Yogei ; care, după cum vom demonstra în cursul acestui studiu, existau mult înainte de Patanjali.

Aceasta în ceea ce priveşte *Yoga-Sutra* a lui Patanjali care, încă o dată, e numai un editor inteligent al unui material flotant de aforisme şi practici. În ceea ce priveşte Yoga în sensul larg, popular al termenului — sunt motive să credem că ea e o disciplină universală în India (de unde, probabil, s-a deplasat, cu inevitabile modificări şi pervertiri, in alte părţi ale Asiei), o dimensiune specifică spiritului indian şi o terapeutică consacrată, întrucît satisface nenumărate cerinţi de spiritualitate atît de organice poporului indian. După cum vom vedea, *indian* nu implică numaidecît obîrşia *ariană*. Pur ariane sunt numai instituţiile şi ritualele vedice. Se află, însă, nenumărate alte rosturi sociale şi curente spirituale alimentate de-a dreptul din viaţa populară, în imensa ei majoritate ne-ariană şi ne-arianizată. Ceva mai mult, se pot indica anumite scheme sociale şi atitudini mentale în faţa lumii şi vieţii — de natură precis pre-ariană. Aceasta nu înseamnă întru nimic că sunt inferioare instituţiilor sacre şi profane ale arienilor vedici. Dimpotrivă,

cum se întîmplă întotdeauna cînd se înfăptuiește un contact istoric, direct și statornic, între două popoare, dintre care stăpînitorii sunt inferiori culturalicește stăpîniților — cuceritorii arieni, asemenea dorienilor în Ellada, au împrumutat civilizația materială și rafinamentul cultural al aborigenilor.

S-a scris destul de mult despre ce și cît datoresc arienii din India, dravidienilor ; problema nu este nici acum închisă. Mai gravă și mai însemnată e, însă, problema relațiilor dintre arienii vedici și civilizațiile preistorice de pe valea Indului, ale căror resturi de la Harappa și Mohenjo-Daro au început a fi dezgropate de cîțiva ani și comentate recent de Sir John Marshall. Problema acestor relații are un deosebit interes pentru studiul nostru, între altele prin faptul că la Mohenjo-Daro s-au descoperit admirabile statui de piatră reprezentînd pozițiile corporale și expresia facială a yoghinilor. Acum, deși despre Mohenjo-Daro nu se știu prea multe, se știu bine următoarele lucruri : că civilizația Indului precede, poate cu mii de ani, venirea arienilor vedici ; că, deși nu e exclus să fie ei înșiși arieni, cei care au creat civilizația de la Harappa și Mohenjo-Daro nu participă la sistemul social al arienilor vedici și sunt în afara zonei brahmanismului ; în sfîrșit, e netăgăduită similaritatea cu rasa și civilizația sumeriană. Vom reveni asupra acestor revelatoare documente de la Mohenjo-Daro, dar concluzia o putem anticipa : fenomenul Yoga e pre-arian, nu aparține civilizației vedic-brahmane ci culturilor preistorice din valea Indului. De aici conflictul, pe care îl vom nota aiurea, dintre sacralitatea brahmanică — a stăpînilor oficiali — și practica, eretică, a Yogei. Dar, cu timpul, Yoga e asimilată de către societatea ari-

ană, în cele din urmă — după o rezistență pe care cărțile sfinte o păstrează prea bine — chiar de către casta brahmană. Ceea ce voiam să sugerăm dintru început e continuitatea de-a lungul mileniilor și universalitatea acestui fenomen ale cărui rădăcini se găsesc în preistorie și ale cărui roade [se văd] pretutindeni în India medievală și modernă.

Repetăm, aceste considerații se referă numai la practicile mistice populare ; rezistența lor milenară se datorește tocmai faptului că aparțin rasial și preistoric non-arienilor, care constituie majoritatea poporului indian.

2. Sensul și rațiunea de a fi a oricărui fapt religios e, fără îndoială, încercarea de a armoniza conștiința individuală cu conștiința supremă, fie ea exprimată hierarhic, în creație, fie deasupra categoriilor hierarhice, în Creator. Iar rostul ritualelor sacrificiale, al ceremoniilor religioase publice sau familiale, al penitențelor și toată paraphernalia religioasă — e tocmai stabilirea sau restaurarea acestei armonii, pierdute sau alterate prin păcate individuale sau colective. La rădăcina oricărei neliniști religioase ca și a oricărui ritual prin care se cere clarificată — se găsește același sentiment al căderii, al păcatului, al greșelii.

Ritualul poate fi accentuat fizic și, în aparență, lipsit de conținut spiritual, sau poate fi o subtilă interiorizare. De fapt, istoria religiunilor prezintă un număr considerabil de varietăți ale acestui act esențial ; dar la temelia tuturor se descifrează aceeași *malaise* a sufletului individual rupt din armonia inițială între el și creație. Sistemul sideral cu armonia lui perfectă și eternă, trezește nostalgia armoniei

și mijlocește admirabile comparații pentru a exprima necesitatea de a fixa o asemenea armonie absolută între sufletul individual și Creator.

Sub prodigioasa ei varietate de forme și experiențe, religiozitatea indiană trădează aceeași tendință a integrării conștiinței individuale într-o ierarhie superioară de conștiințe, ale sufletelor, morților sau zeilor — sau în ierarhia supremă a Creatorului, Brahman. Imensa organizare a ritualului vedic nu înseamnă decît asigurarea acestor raporturi armonice față de nenumărate puteri (zeii, sufletele morților etc.). Ritualul religios nu perpetuează numai unitatea intimă a organismului social, nu facilitează numai participarea individului în societate — ci asigură de asemenea o participare post-mortem într-o ierarhie superioară existenței umane, superioară tocmai prin faptul că, în deosebire de aceasta din urmă, se află deasupra posibilității de dezacord, de disociație, cu alte cuvinte deasupra «păcatului».

Însăși metafizica indiană — ca să traducem prin «metafizică» termenii de *vidya*, *jnana* etc. — nu înseamnă nimic altceva, cel puțin în epoca sa creatoare, ante-scolastică, decît acordarea principiului «intelectual» individual cu eterna conștiință a lui Brahman. «Păcatul» e ignorarea, rătăcirea, pierderea acestui acord fundamental între conștiința individuală și conștiința universală — care, evident, esențial sunt identice — iar dezrobirea de păcat, mîntuirea, e regăsirea acestui acord. Majoritatea sistemelor metafizice indiene *(darśana)* se reduc la o soteriologie de ordin superior, la această armonizare între *atman* și *Brahman*. Iar, asemenea a două sunete într-un acord, această armonizare conduce la contopirea lor.

În literatura ca și în tradiția orală a Indiei, termenul de Yoga e unul dintre cei mai comuni. După cum vom vedea, înțelesurile acestui termen au variat simțitor ; cert, însă, e că sensul inițial și fundamental e *o practică mistică de armonie sau unire între sufletul individual (purusha ; în general atman) și conștiința supremă (Ishvara ; în general Brahman).* Că această unire mistică e adesea o transă iluzorie cauzată printr-o rarefiere a conștiinței normale, prin practici aberante și absurde — nu dovedește nimic altceva decît variațiile originare (non-ariene) sau degenerările ulterioare, inevitabile într-un mediu atît de eterogen și într-un climat spiritual care adesea confundă perfecțiunea cu anormalul. Ca oricare alta din descoperirile dinamice și creatoare ale spiritualității indiene din epoca postvedică, structura sistemului Yoga a cunoscut fazele ei de înflorire și maturizare, invadînd și influențînd toate domeniile misticei și filosofiei pînă ce s-a solidificat într-un cadru de formule, s-a diluat într-un sincretism incert sau a degenerat în alianțe cu faze inferioare.

E imposibil să se spună cu precizie cînd a început *istoricește* Yoga în gîndirea și practica indiană. Ipoteze asupra originei ei, după cum am văzut, se pot face și cu oarecare valoare critică. Dar structura intimă a concepțiilor Yoga e, am spune, însăși structura spiritului indian. Pesimismul violent în aparență, e pesimismul indian în genere : existența e o vale a plîngerii, durerile întrec cu mult numărul plăcerilor, și chiar voluptatea, prin caracterul ei fulgurant și evanescent, e o durere. Raiul e dominat de aceeași lege a faptelor și retribuțiilor *(Karma)*, așadar nu e un absolut, nici o fericire eternă. După

un anumit număr de ani, cei ce sălășluiesc în rai sunt nevoiți — prin forța impersonală, fizică, a Karmei — să se reîntrupeze în ciclul pămîntean. Așa că, însăși perfecțiunea morală și legala împlinire a datoriilor religioase (sacrificii, rituri, rugăciuni etc.) dăruind omului numai o provizorie suspendare deasupra durerilor pămîntene — nu folosește la atingerea absolutei și eternei liberări *(mukti)*. Pesimismul acesta — a cărui violență și disperare e numai aparentă, după cum vom vedea — aparține conștiinței indiene, și el a fost acceptat și asimilat de toate sistemele metafizice, adică de acele eforturi organizate de a înțelege firea sufletului, relațiile lui cu lumea înconjurătoare și a sugera o metodă practică și consistentă de a-l înălța la olimpiana-i placiditate inițială. Cînd Yoga se manifestă ca o școală organizată, avîndu-și o filosofie și o tehnică transmisă atent din *guru* în *guru* — această atitudine deconsolată în fața lumii se găsește expusă cu o argumentare solidă și o proaspătă serie de ilustrări. Probabil că rădăcinile pesimismului indian se găsesc în epoca imediat postvedică, într-un timp de profunde transformări și crize religioase, cînd simbolismul vedic se descoperă inadecvat, teoriile și practicile sacrificiale inutile, iar idealul societății ariene incapabil să satisfacă necesitățile tot mai arzătoare ale gîndirii și religiozității unor anumite temperamente. Probe istorice ale acestor crize și descoperiri se găsesc în cele dintîi *Upanishade*, cînd regi și înțelepți caută sincer absolutul, substratul ultim al acestei lumi fenomenice, sau rostul acestei vieți, sau adevăratul suflet al cosmosului — și ajung la rezultate care vor influența fecund întreaga istorie a filosofiei indiene (cf. studiul nostru din *Re-*

vista de Filosofie: Ce e viu și ce e mort în Upanishade). A înțelege firea și eternitatea propriului suflet, a descoperi identitatea sa funciară cu unicul suport al Universului *(atman-brahman)*, a privi cu simpatic dispreț foamea terestră a semenilor — erau cîteva din problemele practice ale *Upanishadelor*. Practice, întrucît angajau viața și rosturile sociale ale celor ce și le puneau. Nu erau — cum n-au fost niciodată în India — simple exerciții mentale, ci un efort integral, de izbînda căruia depindea izbînda sau minarea vieții însăși. Aceeași problematică e prezentă și în cele dintîi probe scrise ale filosofiei Yoga. Plecînd de la relativitatea fericirii terestre și preponderența durerii de orice fel, Yoga, asemenea *Upanishadelor*, încearcă să elibereze sufletul din ciclul fenomenelor și să-l fixeze, printr-o purificatoare elevație contemplativă, într-un plan de valori absolute și eterne. Această «elevație» și «fixare» e, firesc, o traducere în noțiuni familiare gîndirii europene a unui proces a cărui specifică originalitate se va releva în cursul acestor pagini.

3. Yoga înseamnă proporiu-zis «unire» (de la rădăcina *yujir*: «a lega împreună», «a ține strîns» «a înjuga»), fie o unire mistică a sufletului cu divinul, fie o restaurare a autoconștiinței ultime, autonome, nealterate de experiența mentală. Cînd un text indian sanskrit pomenește de Yoga, el se referă fie la tratatul clasic al lui Patañjali, fie la orice tehnică fizic-mistică (vom lămuri îndată ce înțelegem prin acești termeni) prin care se obține *samâdhi,* adică autonomia supremă a spiritului descătușat de experiența simțurilor și a minții, o stare transcendentă, nudă, nealterată, pură autoconștiință.

Dar Yoga s-a manifestat istoricește sub o varietate de practici și gnoze, datorate în parte eterogeneității proprii stratificării etnice indiene, în parte dezvoltării și modificării anumitor concepte sau experiențe inițiale. Se întîlnesc, de pildă, anumite practici de fiziologie mistică ce trădează un evident caracter primitiv : se întîlnesc de asemenea accesorii tehnice pentru practicarea transei, care dovedesc abilitate și profunde cunoștințe ascetice ; și sub același nume de Yoga ni s-au transmis desăvîrșite producții de filosofie ascetică, tratate practice de misticism care, deși diferă considerabil de misticismul european, merită atenția și simpatia oricărui cercetător al varietăților religioase. În cele din urmă, lexicul tehnic al yogei clasice asimilează în epoca buddhismului evanescent un sens tantrik, adică de un simbolism adesea erotic și de o incertă puritate ceremonială. Toate aceste varietăți — și nu am notat decît cîteva din ele — s-au născut și evoluat sub același termen generic de Yoga. Dar stratificarea și interrelațiile acestor școli au fost încă prea puțin studiate pînă în prezent, și o privire de ansamblu nu s-a încercat încă. Atenția generală s-a îndreptat numai asupra yogei clasice, expusă de Patanjali în *Yoga-Sutra* și comentată de Vyasa și Vachaspati Miśra. Însă chiar înainte de Patanjali au existat practici yoginice și chiar scheme teoretice care să exprime valorile metafizice acordate experienței sufletului și lumii, ascetism magic. Yoga e patentă și în *Atharva Veda*.

A urmări desfășurarea acestor practici și consolidarea implicațiilor lor metafizice e scopul studiului de față. O privire generală asupra subiectului oferă cîteva date importante și pune cîteva probleme pe care vom încerca să le soluționăm. Se observă rela-

țiile dintre teoria și practica sacrificiului vedic și Yoga ca substitut al lor ; de asemenea originile ei istorice se pot trasa fie în mistica și magia pre-ariană (încercarea de a obține transa prin grosolane mijloace fizice, intoxicări sau asceză cruntă), fie în ascetismul atharvanic (se cunoaște antichitatea și primitivitatea conținutului acestei cărți, *Atharva-Veda,* deși redactarea ei e posterioară *Rig-Vedei).* Și se poate observa încă un fapt : dinamica acestor idei și a acestor experiențe, posibilitățile lor de a dezvolta, amplifica, perfecționa. Ceea ce e Yoga în perioada imediat post-vedică nu e același lucru cu Yoga din *Upanishade,* sau din Patanjali, sau din *Bhagavad-Gita.* Teoria se consolidează metafizicește, încercînd a exprima noțiuni mai adînci și experiențe mai subtile. Practica se reformează, un triaj sumar îndepărtînd mai întîi mijloacele grosolane de pierdere a conștiinței normale, apoi încercînd o organizare a tuturor accesoriilor tehnicei meditației, purificîndu-le, interpretîndu-le, căutîndu-le implicații teoretice. Yoga, așa cum o găsim în tratatul lui Patanjali, mai ales așa cum e comentată de Vyasa, se prezintă drept un organism viu și matur, care trădează un lung aprentisaj teoretic. Continua evoluție și amplificare, perfecționare și colaborare a acestui organism teoretic-practic ce poartă numele de Yoga, e o dovadă a valorii sale creatoare în viața spirituală a Indiei, a eficacității sale în aridul antrenament ascetic. De altfel, în filosofia indiană (deși uzăm acest termen cu anumite rezerve) se găsesc anumite concepte care sunt înzestrate cu nestemate posibilități dialectice sau practice. Acea ecuație metafizică *atman-Brahman* întrevăzută în anumite imnuri vedice, instaurată de *Upanishade* ca singura

realitate și singura soteriologie, fundată dialectic de către sistemul Vedanta — a fost o fericită descoperire. India întreagă datorează acestei identități fundamentale ; și caracteristica Indiei e tocmai travaliul ei neîndurat de a realiza, actualiza, această ecuație, căci, după cum am mai spus, India nu prețuiește decît acele adevăruri care se pot realiza in însăși viața gînditorului.

Yoga a fost una din aceste descoperiri fecunde ale spiritului indian, și a ajuns aproape o dimensiune specifică a sa. Într-adevăr, experimentarea yogei — în sensul pe care îl arată această lucrare — aparține cu desăvîrșire structurii indiene. Dar rămîn de cercetat procesele istorice prin care s-a întocmit Yoga, necesitățile pe care practicile ei le satisfăceau, problemele metafizice la care răspundea teoretica ei. Probabil că Yoga a început prin a fi un proces de interiorizare a ritualului, un substitut personal și intim pieselor sacrificiului vedic — asemănîndu-se în acest sens *Upanishadelor* care, în începuturile lor istorice, nu erau altceva decît tratate ascetice învățînd anumite meditații prin care *rischii*, viețuind in păduri, se puteau dispensa de complicatele și costisitoarele sacrificii vedice. Sub aspectul lor primitiv-magic, practicile Yoga tindeau numai la o posesiune efectivă, directă și concretă, așa cum era aceea obținută prin puterea ascetismului *(tapas)*; dar erau de multe ori și o interiorizare a sacrificiului (în loc de untul turnat în focul ceremonial, se sacrifică *răsuflarea* prin ritmarea și spațierea ei etc.). Pentru înțelegerea acestor origini, e necesar de cunoscut problematica sacrificiului indian — ale cărui substitute au fost Yoga și *Upanishadele* — precum și situația culturală a Indiei din epoca post-vedică.

4. Ritul, ca şi rugăciunea, e un act religios indispensabil oricărei încercări de actualizare, de retrăire concretă şi imediată a trainicei relaţii dintre om şi zeu. Ceea ce era potenţial şi ideal, ajunge coincident şi pozitiv în rit : participarea individului într-o ierarhie transcendentă, fie simplu zeu tribal, fie dumnezeul religiilor revelate. Rugăciunea e numai o interiorizare a ritului, o comunicare directă între om şi zeu. Nenumărate alte specii de interiorizare rituală se întîlnesc în istoria religiilor, în lunga şi strania istorie a translaţiei simbolului, sau ideei, sau mitului divin — în experienţă şi în repetarea acestei experienţe. De pildă, o bună parte din mistica islamică e o interiorizare atentă şi riguroasă a practicilor prescrise de Koran. Recitarea globală *(gira'ah)* a acestui text revelat, adică o lectură integrală şi continuă, a condus la recitarea în comun şi cu glas tare *(dhikrraf'al sawat)* în şedinţe numite *majâlis al dhikr* («reamintiri»), culminînd în *sama*, «oratorio», «concert spiritual». *Samâ* e un exerciţiu religios ce favorizează şi e exaltat la rîndul lui de activitatea afectivă, încercînd să producă un raport liturgic cu Dumnezeu, reactualizînd, datorită psalmodiei colective, dialogul indirect dintre înger şi Allah, substratul sacru al misticei islamice. Vom avea prilejul să revenim asupra acestei interiorizări liturgice în islamism.

O specie deosebită de interiorizare întîlnim în literatura upanishadică şi în anumite *Brahmane*. Aici se completează acel simbolism sacrificial al riturilor vedice, încercîndu-se mai mult decît o alegorie mitică între trup sau sacrificiu (microcosmos) pe de o parte, şi zeii pe de alta ; de data aceasta se încearcă o identificare mistică a diverse-

lor piese sacrificiale cu membrele și funcțiunile trupului. Dar această interiorizare rituală se datorește unei reacțiuni a cărei psihologie e lesne de înțeles și a cărei istorie ne e în bună parte păstrată atît în literatura religioasă indiană cît și [în] cea generală. E ceea ce am numi trecerea de la rit la ritualism, de la un act religios la o operație magică, de la o relație concretă cu un personaj transcendent (el poate fi mitic, adică fantastic, dar aceasta nu produce nici o schimbare în caracterul lui *real*, adică realizat efectiv în rit ; de altfel, orice credință e o mitologie atît timp cît nu e experimentată, iar experiența religioasă fiind rară și discontinuă, e neîndoios elementul mitic), la o schemă vacuă, incomprehensibilă și ineficace. Această degenerare a religiei în magie nu presupune numaidecît prioritatea *istorică* a celei dintîi, deși aceasta nu pare a fi aprioric exclusă. Înseamnă numai că sentimentul religios, întreținut și îmbogățit prin rit, adesea degenerează în magie, așa cum evident e cazul în ritualismul vedic și post-vedic. Împotriva acestor scheme vacue și ineficiente, incapabile să satisfacă religiozitatea temperamentelor de sinceră necesitate experimentală — se încearcă o reabilitare și reînsuflețire a sacrificului ritual și aceasta prin meditație, prin Yoga și prin asceză în genere *(tapas)*. E interesant de remarcat că religia vedică, nefiind o religie revelată, adică un sistem presupunînd o experiență istorică inițială (cum e cazul iudaismului, creștinismului, mahomedanismului) și, ca atare, neavînd propriu-zis un cult, adică o experiență comună — de cîte ori actualele ei cadre se dovedesc insuficiente sau ineficace, e peste putință de reformat, adică de reîntoarcere la experiența inițială. De aceea,

într-un anumit sens, vedismul nu cunoaște schisme, adică reinterpretarea dogmei printr-o experiență personală, ci numai adăugiri, sinteze și reelaborări a vechiului trunchi dogmatic, deși acest proces de elaborare se oprește de timpuriu. Reacțiunile împotriva ineficacității ritualismului, împotriva siccității și sterilității lui — dacă exceptăm ereziile, care renunță în bloc la Vede (buddhismul, jainismul etc.) — sunt mai întotdeauna pe un alt plan ; de pildă, interiorizarea prin *Yoga* și *Upanishade*.

5. Caracterul magic al cultului vedic e evident, și el a fost ilustrat în prea cunoscute lucrări ca să ne putem dispensa de o expunere analitică și amănunțită. Oricare ar fi cheia cu care se interpretează pantheonul vedic, fie metoda naturalistă (a școlii germane) fie cea animistă (cum insistă Lionel Barnett) — relațiile omului cu zeii se rezumau la sacrificii și rugăciuni ; în acestea din urmă elementul suplicatoriu ajungea cîteodată compulsiv. Ignorăm pentru prezent cultul strămoșilor și riturile magice împotriva demonilor — care abundă în straturile populare și sunt copios exemplificate în *Atharva-Veda* — pentru a ne ocupa numai cu cultul zeilor vedici. Rugăciunea e de o accentuată nuanță ceremonială, fiind de cele mai multe ori numai un apendice la ritualul propriu-zis. E o *suplicio* liturgică prin care se cere zeului obiectul dorit de sacrificator sau păstrarea bunurilor (longevitate, turma, fii). Zeul e aproape obligat să împlinească această rugă, fie pentru valoarea imanentă, magică a ritului, — fie pentru că piesele oferite prin sacrificiu l-au îmbunat și l-au legat simpatic de sacrificator.

Zeii subzistă din oferte rituale: *«Sacrificiul, oh Indra!, te-a făcut atît de puternic... Cultul ți-a ajutat Fulgerul cînd ai despicat balaurul»* (*Rig Veda*, cartea III, cap. XXXII, v. 12). La început zeii au fost muritori (*Taittaryia Samhita*, VII, IV, 2, 1; *Satapatha Brahmana* X, IV, 33 și urm.: XI, 1, 2, 12; etc.), și ajung divini și nemuritori prin sacrificiu (*Taitt. Sam.* VI, III. 4, 7; VI, III. 10, 2; VII, IV. 2, 1; *Satapatha Brahmana* I, VI. 2. 1, etc.); ei trăiesc din darurile pămîntului tot așa cum oamenii trăiesc din darurile cerului (*T. S.* III, II. 9, 7; *S. Br.* I, II. 5, 24). Sacrificiul e principiul vieții și sufletul tuturor făpturilor (*S. Br.* VIII, VI. 1, 10, etc.). Întrucît nemurirea lor e stabilizată și prelungită prin sacrificiul Somei, zeii nu pot refuza dorințele celor care îi întrețin, îi reconfortează și le înzecesc puterile. Soma, de care depinde nemurirea, a fost revelată de către Agni și Savitri. Alte texte spun că nemurirea zeilor e relativă, durînd numai o perioadă cosmică. Așadar zeii iubesc pe cei care îi stimulează și învigorează prin sacrificii, și nu le pot refuza dorințele. Magia ritului vedic, prețiozitatea detaliilor ceremoniale care se vor organiza în proporții necunoscute altei religii — sunt fapte bine cunoscute. Comunitatea omului cu zeul prin sacrificiu era așadar prea străvezie, prea anemică, tocmai din cauza puterii ritului în sine și motivului lui care era suplicatoriu, conducînd mai degrabă la un contact decît la o armonie. Înseși sacrificiile expiatorii, după cum cu dreptate sugerează MacDonald, sunt suplicații.

Cea dintîi speță de sacrificiu expiatoriu, urmărind îmblînzirea mîniei zeului, se adresa de obicei lui Varuna, zeul bolții cerești și păzitorul ordinei cos-

mice, cel care veghează asupra moralității și căruia i se adresează confesiunea păcatelor. A doua speță de sacrificiu expiatoriu e pur magică, urmărind înlăturarea păcatului ca pe o substanță impalpabilă, anemică, fie prin ajutorul unui zeu (de cele mai multe ori Agni), fie prin foc, apă, plante medicinale sau formule magice (acestea din urmă sunt recomandate de către *Atharva-Veda*). În asemenea condiții foarte puțină religiozitate ne apare într-o ceremonie vedică. Totuși sacrificiul, act de renunțare și ofertă mistică, posedă considerabile rezerve de sacralitate. E presiunea unui ordin transcendent și revelat *(Vedele)* asupra experienței individului. Chiar în cel mai neînsemnat sacrificiu, tot este o renunțare la anumite bunuri materiale, la obiecte necesare sau plăcute omului, în favoarea zeilor ; dar, mai ales, e renunțarea la libertatea obscură, de obîrșie inferioară, instinctivă, a individului și submiterea lui unui ordin absolut (Vedele). Evident, caracterul fundamental al sacrificiului religios (căci sunt și sacrificii magice) este ofranda, concretă sau virtuală ; prin ofrandă se încearcă împăcarea sau armonizarea voinții individului cu voința zeului. În India sacrificiul a fost obiectul unor foarte interesante procese de simbolizare algebrică și de interiorizare. Pomenim de ele pentru că însăși Yoga e o interiorizare rituală, cel puțin în anumite aspecte (cf. studiul nostru *The Interiorisation of the Hindu Ritual*, în *Ricerche religiose* 1982, nr. 2). Îndeobște, se încearcă interiorizarea unui rit cînd forța lui sacră, eficacitatea lui de contact, e pierdută. Interiorizarea rituală e o reacțiune împotriva oficializării, obligativității și uscăciunii cultului unei religii institu-

ționale, așa cum sunt reacțiuni curente mistice și ascetice în marile religii de stat.

Așadar cînd nucleul de sacralitate al unui rit sacrificial se anemiază și se pierde prin ritualism, prin stăpînirea absolută a detaliilor ceremoniale care instaurează magia în locul religiozității sacrificiului — reacțiunea nu întîrzie. În cazul Indiei, reacțiunea s-a manifestat fie prin noua orientare a *Upanishadelor*, supra-rituală, fie prin reorganizarea ascezei și yogei. Această reorganizare s-a făcut fie pe căi sectare, fie direct în sînul brahmanismului. E foarte interesant de urmărit, de pildă, istoria zeului Shiva și a infiltrării lui treptate în societatea indiană. Shiva era singurul zeu temut în epoca *Brahmanelor*, căci marii zei vedici fuseseră fie construcții sacerdotale (ca «Sacrificiul») fie divinizarea forțelor naturale, făcută însă pe o cale abstractă, literară, construită. Shiva, dimpotrivă, e încărcat de elemente populare, orgiastice și destructive, interpretate prin aspectul său de *Rudra*, *moartea-în-viață*, ritmul creației cosmice și disoluției ei periodice. În același timp, Shiva e și zeul favorit al asceților contemplativi, *muni*, și ajunge idealul lor. Dă așadar naștere la experiențe religioase în sînul unei organizații în care toată religiozitatea era rituală, lipsită de spontaneitate și de inițiativă. Shiva are o istorie prodigioasă în India, fiind astăzi patronul majorității populației hinduiste. Iar apariția și izbînda lui în societatea indiană se leagă și se explică prin celelalte reacțiuni împotriva ritualismului brahmanic și sacrificialismului magic. Se pare că efuziunea curentelor ascetice apare în istoria religiilor cînd me-

sajul inițiatorului — în cazul religiilor profetice și revelate, sau, cum e cazul religiilor naturiste, nucleul luminos al ritului — începe să se piardă, fie prin mondenizarea instituției religioase (biserica creștină după Constantin și originile ascetismului), fie prin magicizarea ceremoniilor (originea tuturor sectelor mistice).





CAPITOLUL II.

1. Sacrificiul vedic capătă o mare amploare și noi semnificații în literatura liturgică posterioară, cunoscută sub numele de *Brahmanas*. Acțiunea sacră — prin care insul restaurează armonia în raporturile lui cu forțele naturii (zeii vedici) sau le cere ajutorul — este cu timpul personalizată, ca o forță magică și autonomă ce permează întreg cosmosul. Sacrificiul ajunge el însuși un zeu, mai puternic decît ceilalți zei, pentru că prin forța lui îi suportă. Noțiunea aceasta magică a sacrificiului se întîlnește și în multe imnuri vedice; dar adevărata ei elaborare i-a dau *Brahmanele*. Aici țelul sacrificatorului (sau oficiantului) nu mai este de a intra în raporturi — de cerere, sau armonie, sau iertare — cu zeii, ci de a ajunge el însuși zeu prin obținerea nemuririi. Sacrificiul e înțeles ca un joc de forțe sacro-magice care asigură calitatea de a fi zeu *(devatma)*. Funcția lui e de a da o viață eternă în locul vieței corporal-animice a oficiantului.

Că e vorba de o «nouă naștere», textele ne-o mărturisesc lămurit prin simbologia ce se aplică pieselor rituale și diverselor acțiuni sacrificatorii. «*Preoții*

(brahmani) transformă în embrion pe cel căruia îi dau consacrarea (dikshâ). *Ei îi stropesc cu apă : apa e* semen virile..., *îl fac să intre într-un hambar special : acesta e matricea..., îl acoperă cu un vestmînt : e amnion...» (Altareya,* citat de *Levi, Sacrifice,* 104—105). Prin forța sacrificială, ceea ce e omenesc și trecător se transformă în divin și etern. Virtutea sacrificiului nu piere însă odată cu reîntoarcerea oficiantului în viața de toate zilele, nesacră și nesacrificială : după moarte oficiantul își recîștigă natura divină. De aceea și «întoarcerea» lui în zona sacrificiului e plină de riscuri și trebuie împlinită cu mari precauții : pentru că se întoarce din divinitate la umanitate.

Concepția aceasta despre sacrificiu ca instrument de divinizare evoluează, și găsim în unele *Brahmane* afirmația că numai *«cei ce știu sunt nemuritori»*. De la ritualismul magic se trece la gnoză, evoluție ce va fi desăvîrșită pentru întîia oară în India de către *Upanishade*. Dar *Brahmanele* ne interesează aici și din alt punct de vedere : pentru ideia substituției sacrificiului prin asceză și chiar o rudimentară practică yogică. Se substituie sacrificiului un sacrificiu intern, adică se identifică piesele rituale și acțiunile ceremoniale cu anumite organe și funcțiuni ale trupului omenesc. Iar ceea ce se obține prin sacrificiu — nemurirea, participarea la divinitate *(devatma)* — se obține și prin asceză sau yoga. Mai tîrziu, cînd practicile ascetice vor căpăta un substrat metafizic, se va afirma mai mult ; că yoga și asceza sunt superioare sacrificiului, căci ele conduc la liberarea totală a sufletului — pe cînd sacrificiul conduce numai la divinizarea lui, și liberarea e superioară calității de zeu.

Vastitatea și ramificațiile doctrinelor *Brahmanelor* ne împiedică să precizăm cronologic evoluția acestor idei și evoluția noțiunii de substituire. *Brahmanele* sunt o adevărată junglă de doctrine și superstiții, multe contradictorii, în care se găsesc și germenii speculațiilor următoare, dar și un enorm balast. Totuși, valoarea acordată de *Brahmane* ascetismului și yogei ca un sacrificiu interior — e bine documentată.

Încă din epoca vedică se identifică, timid și confuz, valoarea sacrificiului cu valoarea ascezei *(tapas)*. *Rig Veda* (X. 167. I) spune că Indra a cîștigat cerul prin *tapas*, și această idee apare clară în *Taittiriya Brahmana* (III. 12. 3. 1.) care afirmă : «*Zeii au obținut rangul lor divin prin austeritate* (tapas)» De fapt, și *tapas* e tot un sacrificiu — și autorii *Brahmanelor* și *Upanishadelor* au înțeles aceasta. Dacă într-un sacrificiu vedic se oferă zeilor *soma* — unt topit și focul sacru — într-o practică ascetică se oferă un sacrificiu interior, în care funcțiile organice sunt identificate cu libațiunile și obiectele sacrificiale. Respirația e identificată adesea cu o «libație neîntreruptă». Două texte, pe care le traducem, ilustrează precis concepția aceasta a sacrificiului interior. Ea e creația fecundă în spiritualitatea indiană, și va putea păstra în sînul hinduismului chiar pe asceții și misticii cei mai autonomi ; căci practicile lor ascetice vor fi întotdeauna un sacrificiu simbolic și, practicînd riturile sacre, ei participă, încă, la comunitate.

«*Ei îl numesc*, „agnihotra *interior*". *Cît timp un om vorbește, nu poate respira, și atunci el oferă răsuflarea vorbirii ; cît timp respiră nu poate vorbi, și atunci oferă vorbirea răsuflării. Acestea sunt cele*

două continue și nemuritoare oblațiuni; treaz și dormind omul necontenit le oferă. Toate celelalte oblații au un sfîrșit și posedă natura actului (karma). *Cei vechi cunoscînd acest adevărat sacrificiu, nu ofereau agnithotra» (Kaushitaki-Brahmana Upanishad, II. 5).*

Aceeași idee, mai puțin crud expusă, o găsim și într-un text mai vechi, *Chândagya Upanishad* (v. 19—24): *«Adevăratul nostru sacrificiu constă în a face oblații* pranei *din noi. Cel care nu cunoaște acest sacrificiu interior, chiar dacă ar împlini un sacrificiu formal, zvîrle pur și simplu oblațiile în cenușe»*. Această formă de sacrificiu — asupra căreia vom reveni cînd vom discuta teoria răsuflărilor *(prana)* în fiziologia mistică indiană — se numește, de obicei, în cărțile orientaliștilor, «sacrificiul mental». Am numi-o mai degrabă, o interiorizare sacrificială a practicilor rituale; ea nu implică numai o *oraison mentale*, dar o asimilare liturgică mai vastă a funcțiunilor vitale omenești cu viața cosmică (Mircea Eliade, *Some aspects of the interiorisation of the Hindu Ritual,* Roma 1932).

Înlocuirea ritualului cu o practică rituală interiorizată, ca yoga — se poate urmări prin toate etapele ei în literatura Upanishadică. În *Śvetaśvatara Upanishad* — o upanishadă destul de tîrzie, care cuprinde în germen doctrine *Samkhya* și *Yoga,* colorate cu o nuanță teistic-vedantină — se spune că cel care practică yoga ajunge nemuritor și fără vîrstă. Aici, yoga a înlocuit definitiv ritualele vedice care dăruiesc nemurirea. Prin practica yoga, adaugă *Śvetaśvatara Upanishad, «se obține o stare de completă despersonalizare*, samadhi, *în care sufletul individual contemplă și se identifică cu sufletul*

universal». Dacă un om înțelept își ține ridicate cele trei părți ale corpului (pieptul, grumazul și capul) și își îndreaptă simțurile și mintea către inimă, el va traversa pe barca lui Brahman toate torentele care-l înspăimîntă. Ținîndu-și răsuflarea, evitînd orice mișcare, el trebuie să răsufle încet prin nări. Trebuie să-și stăpînească mintea, acest car purtat de cai nărăvași. El trebuie să-și continue practica pe un loc neted, pur, fără foc și fără praf, plăcut, agreabil la vedere, plin de peșteri și adăposturi. Cînd yoga este îndeplinită, formele care apar întîi, producînd apariții în Brahman, sunt acelea ale fumului, soarelui, focului, vîntului, licuricilor, fulgerelor, și lunei. Cînd, ca și pămîntul, apa, lumina, căldura și eterul, apar cele cinci calități ale yogei, atunci nu mai e nici boală, nici bătrînețe, nici suferință pentru acela care a obținut un trup produs de către focul yogei... «*Asemenea unei oglinzi de metal care, acoperită cu praf, lucește din nou, după ce a fost curățită, tot așa este acela, mulțumit și liberat de durere, după ce a văzut adevărata natură a sufletului. Și cînd cu ajutorul adevăratei naturi a sufletului el vede, ca la lumina unui fulger, adevărata natură a lui Brahman atunci cunoscînd pe nenăscutul și eternul Dumnezeu care este dincolo de toate naturile, el este eliberat de orice legătură*». (*Švetaśvatara Upahishad* II 8-15).

Se observă că practica yoga era destul de cunoscută în timpul cînd s-a compus această upanishadă, deși tehnica meditației nu e pe deplin expusă (lipsesc, de pildă, *dhârani* și *dhyana* ca etape pregătitoare transei ultime, *sâmadhi*). Scopul era abandonarea eului limitat și a întregei vieți psiho-mentale pe care o alimentează, pentru atingerea stării supreme, identitatea cu Brahman. În timp ce alte upa-

nishade promovau contemplația metafizică drept singura cale pentru atingerea lui Brahman — revelația experimentală a identității efective dintre sufletul omului și sufletul cosmosului. *Śetaśvatara* propune pentru atingerea aceleiași revelații experimentale o tehnică yoginică. Din acest punct de vedere, *Svetaśvatara* poate fi socotită un text de mistică experimentală, în timp ce marile *Upanishade* rămîn de cele mai multe ori la scheme abstracte, metafizice, cari slujesc numai ca punct de plecare pentru meditația în singurătate. Faptul că expresia mistică *samâdhi* apare pentru prima oară în *Śvetaśvatara Upanishad* întărește părerea noastră că această upanishadă a fost compusă într-un mediu de mistică experimentală. Întîlnim aici o expunere destul de completă a practicii yoga.

Despre necesitatea introversiunei pentru a atinge punctul de plecare al contemplației mistice, ne vorbește *Katha Upanishad* (II, 4. 1.) : «*Simțurile au fost create de Dumnezeu cu tendința de a se mișca în afară. De aceea omul privește mai mult în afara decît în lăuntrul lui. Rareori un om înțelept, doritor de viață nemuritoare, privește către sufletul său interior cu ochii îndreptați în lăuntru*». Trecerea de la ritual la asceză — ambele doritoare de nemurire prin divinizarea omului — e de mult făcută. Înțeleptul caută de acum să depășească asceza prin contemplație mistică, prin exploatarea vieței sale interioare, prin purificarea și adîncirea meditației. Scopul nu mai e nemurirea, obținută prin ritual sau prin puterea magică a ascezei, ci identitatea cu Brahman, cu sufletul cosmic.

Evident, această identitate nu poate fi obținută fără o anumită puritate ascetică. Asceza și spiritua-

litatea au mers întotdeauna mînă în mînă, în India ca și în altă parte. Ceea ce se schimbă, însă, e primatul ascezei ca atare, și înlocuirea valorii ei pur magice printr-o valoare instrumentală. Asceza începe a fi considerată ca o experiență preliminarie contemplației mistice. *Mundaka Upanishad* afirmă că *atman* nu poate fi realizat de un om care nu duce o tenace și austeră viață spirituală (III, 2. 4.) «*Atît timp cît un om nu se simte dezgustat cu lumile în care îl aduc faptele sale și atît cît nu e convins că lumea care se află deasupra acțiunilor nu poate fi atinsă prin nici o acțiune, oricît ar fi ea de bună, nu are dreptul să intre în lumea spirituală, pe care trebuie să o caute cu smerenie, apropiindu-se de un* guru *care a realizat Sufletul*» (I, 2. 12). Dezgustul de viața fenomenică — tranzitorie și dureroasă — e primul pas către renunțare și contemplație. «*Acel om e socotit de Dumnezeu un adevărat Brahman ,care e dezgustat de naștere, de moarte și de turburări mentale și fizice*». (*Shanka-smritti*, VII, 10-11 ; cf. Manu, II, 96). Manualele de mistică și de ascetică buddhistă stăruie asupra «dezgustului» ca element motrice al perfecțiunii morale și liberării.

În *Upanishadele* mai tîrzii — colorate din ce în ce mai accentuat de idei vedantine sau cuprinzînd amănunte asupra practicei Yoga — vom avea prilejul să urmărim dezvoltarea și valorificarea anumitor elemente de tehnică contemplativă. Teoria mistică a «răsuflărilor», pozițiile corporale, fiziologia ascetismului — sunt amănunte expuse în literatura upanishadică tardivă. Le vom examina în capitolul dedicat fiziologiei mistice, unde vom constata încă o dată originile rituale ale misticei indiene, care a început prin a fi interiorizarea unui sacrificiu, pen-

tru a sfîrşi în experienţa identităţii sufletului cosmic cu sufletul individual. În acelaşi capitol vom încerca a dovedi esenţa pre-vedică şi pre-ariană a practicilor Yoga, pe care brahmanismul, ca şi buddhismul, le-a asimilat şi le-a purificat ridicîndu-le de la magie la contemplaţie.

2. Se pare că brahmanismul ortodox arian n-a acceptat de la început şi integral practica Yoga. Ea aparţinînd straturilor pre-ariene — cum dovedesc săpăturile de la Mohenjo-Daro — brahmanii arieni, autori ai *vedelor* şi deţinătorii ritualelor ortodoxe, nu puteau privi cu simpatie asemenea practici de barbar misticism. Statuetele găsite la Mohenjo-Daro şi aparţinînd civilizaţiei de pe valea Indusului (3250 în. Chr. după calculele lui Sir John Marshall, în *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization,* London, Probsthain, 1931), dovedesc că poziţiile clasice ale yoghinului *(asana)* şi practica meditaţiei prin concentrarea privirii între sprîncene *(ekagrat)* erau cunoscute acelor societăţi şi se integrau perfect în religia lor, care se deosebea net de religia vedică a noilor cuceritori arieni, pentru că adora principiul feminin, natura, în timp ce pantheonul vedic e reprezentat numai de forţe masculine. Obîrşia practicii Yoga din religiile non-ariene şi pre-vedice e perfect dovedită, deşi fiind asimilate cu timpul de către vedism, au fost puse în legătură cu teoria şi practica sacrificiului vedic şi au ajuns, după cum am arătat, să înlocuiască însuşi sacrificiul.

Rezistenţa ideilor brahmane împotriva acestor practici de mistică populară (căci civilizaţia de la Mohenjo-Daro n-a dispărut odată cu cucerirea ariană, ci s-a prelungit subteran, supravieţuind multă

vreme în straturile populare), se poate ghici din anumite pasagii din literatura Brahmană. Totuși, cînd cele dintîi sinteze hinduiste s-au împlinit și ortodoxia brahmană a acceptat în sînul ei idei și practici autohtone (vezi *nota* de la finele acestui capitol), au fost asimilate și practicile Yoga. Literatura ortodoxă de la începutul evului mediu — care cuprinde însă documente mult mai vechi — e familiară cu fiziologia și mistica yoghinilor ; îndeosebi cărțile juridice pomenesc de yoga în legătură cu datoriile eremitului și purificarea păcatelor. Dacă cronologia literaturii indiene ar fi mai bine fixată, s-ar putea urmări rezistența împotriva yogei și continua ei victorie. Yoga e în cele din urmă acceptată, dar numai pentru brahmacarini (adică pentru studenții care învață *Vedele* cu ajutorul brahmanilor) și pentru pustnici. Lauda yogei variază în diversele enciclopedii juridice ortodoxe, căci, după cum spune Manu, *«ascetismul și cunoașterea conduc la supremul Bine ; prin ascetism se distrug păcatele și prin cunoaștere se atinge nemurirea»* ; XII, 107).

Cîteva texte principale vor ilustra cunoștințele tehnice asupra yogei, posedate și aprobate de către autorii ortodocși.

Vasishta Dharmashâstra XXV : *«Hotărît, întotdeauna în practica Yoga, el trebuie, mereu, să-și rețină răsuflarea. Pînă la capătul unghiilor și pînă la capătul părului el trebuie să împlinească cea mai înaltă austeritate (5). Prin oprirea [expirației] se naște aerul, iar prin aer se produce foc și atunci din căldură se formează apă ; așadar el e purificat intern în trei [elemente sacre] (6). Nici chiar prin severe austerități, nici prin zilnica recitare a* Vedelor, *nici prin sacrificii nu poate cel de două ori năs-*

cut să atingă acea condiție pe care o atinge prin pratica Yoga (7). Prin practica Yoga adevărata cunoaștere se obține; Yoga este cea mai înaltă și eternă austeritate; de aceea el trebuie întotdeauna să fie absorbit în practica Yoga (8)». (The Sacred Laws of the Aryas, vol. II, trs. G. Buhler, *S.B.E.* vol. 14, 1882, p. 125 și urm.). În aceeași carte practica Yoga capătă și o valoare purificatorie : *«Dacă neobosit își reține de trei ori răsuflarea după regula Yoga, păcatele pe care le-a făcut într-o zi și într-o noapte sunt pe loc distruse» (ibid. XXVI,* 1). Aceasta dovedește încă o dată valoarea magică a ascetismului și identificarea ascetismului expiratoriu cu practica Yoga.

Vishnusmritti (Codul lui Vishnu) XCII : *«Șezînd cu picioarele încrucișate, cu mîna dreaptă așezată pe cea stîngă, cu limba fixată pe palat, și fără să-și atingă dinții, cu ochii îndreptați în vîrful nasului, și fără să privească la nici una dintre cele [patru] părți ale cerului, liberat de teamă, stăpîn pe sine, el trebuie să mediteze asupra sufletului, care este separat de cele douăzeci și patru de elemente... Dacă rămîne concentrat într-o asemenea meditație timp de un an de zile, el obține starea de Yogi« (S.B.E.* VII, trsl. Jolly, p. 285—286, Oxford, 1880).

În aceeași carte, *Vishnusmritti*, se vorbește și despre meditația mistică asupra lui Vishnu, contemplat în toată măreția sa de zeu cosmic, așa cum l-am mai întîlnit și în *Bhagavad-Gita*. Cînd yoghinul e incapabil să se concentreze asupra sufletului fără formă *(nirákára)* el trebuie să mediteze succesiv asupra elementelor minții, intelectului, sufletului etc. ; sau dacă e incapabil să atingă meditația supremă chiar pe această cale, el trebuie să mediteze

asupra sufletului *(Purusha)*, ca și cum ar fi o lampă ce luminează în inima sa ca într-un lotus răsturnat. Această viziune, care ajută concentrarea și facilitează transa mistică, e foarte comună în literatura contemplativ-ascetică indiană. Întîlnim în foarte multe manuale mistice această ascensiune de la contemplația pe bază vizuală, la contemplația directă, abstractă, care singură poate conduce la iluminarea supremă. Ceea ce e interesant de observat e caracterul magic al practicii Yoga, așa cum o înțelege și o expune *Vishnusmritti* — «*orice ar medita, se obține de către cel care meditează ; atît de mare e puterea misterioasă a meditației. De aceea yoghinul trebuie să înlăture tot ce e pieritor din gîndurile sale și să mediteze numai asupra a ceea ce este nepieritor. Dar nimic nu e nepieritor în afară de* purusha *(sufletul). Unindu-se cu el (prin necontenită meditație) yoghinul obține liberarea finală*» (XCII, 11-14).

În metafizica pură, Vedanta, practicile Yoga nu se bucură de importanța pe care i-o acordă alte sisteme filosofice indiene. *Shankara*, deși nu dezaprobă meditația Yoga, o găsește inferioară adevăratei meditații metafizice, obținute prin dialectica vedantină, care conduce la iluminare și liberare prin înțelegerea iluziei *(mâyâ)*. Yoga, spune *Shankara*, «*conduce la posesiunea unor puteri extraordinare*», dar «*cea mai înaltă beatitudine nu se poate atinge pe calea Yogei*» *(Vedanta Sutra*, vol. I, p. 233, 298). *Shankara* reprezintă încă o reacțiune brahmană împotriva Yogei ca instrument de atingere concretă a Divinității prin meditație și devoțiune mistică. Adevărata *Vedanta* preferă cunoașterii mistice, devoționale, o cunoaștere pur metafizică.

Yoga, chiar pentru învățați, nu s-a disociat niciodată de practicile magice, de *clairvoyance*, transe, și «puterile» cu care a avut la început legături organice. Ramanuja, al doilea mare maestru al filosofiei Vedanta, își mărturisește astfel opiniile asupra practicilor Yoga : *«Raihva, care prin puterea cunoașterii sale Yogice, știe tot ce se întîmplă în cele trei lumi...» (Vedanta Sutra*, I. 3. 35 ; trs, Thibault *S.B.E.*, vol. 48, p. 340). Același Ramanuja e conștient însă că *«cel mai înalt Suflet e direct intuit de acele persoane care practică concentrația mistică a minții»*, adică Yoga (ibid., p. 273). Concentrația aceasta mistică este, însă, pentru Ramanuja legată întotdeauna de *bhakti* (ibid., p. 284), ca și *Bhagavad-Gita*.

S-au constatat originile rituale ale practicei *Yoga*, directa lor legătură cu asceza și magia, și rezistența pe care au întîlnit-o pînă ce au fost complet asimilate de religiozitatea și intuițiile civile brahmane.

NOTĂ :

Asimilarea practicilor autohtone, magico-yoginice, de către brahmanism nu e un fenomen unic în istoria religioasă și culturală a Indiei. Hinduismul, chiar în timpurile recente, în opera lui de expansiune și prozelitism, asimilează culturile locale în regiunile locuite de triburi non-ariene și non-dravidiene (aparținînd grupului tibeto-birman, Mon Khmer etc.), transformînd zeii totemici în zeități brahmane și dînd interpretări noi, hinduiste, ritualelor barbare. Cînd asemenea triburi se convertesc la hinduism, ele adoră divinități hinduiste (de obicei divinități feminine, care simbolizează natura vegetală), dar nu apelează la serviciile vreunui

preot brahman pentru cult și celelalte ceremoniale (cf. S. C. Mitra, On the Conversion of Tribes into Castes in North Bihar, *în* Journ. Anthr. Soc. Bombay, *vol. XII, nr. 6, p. 735—743), semn care precizează întotdeauna caracterul non-arian, autohton, al triburilor. Chiar cînd acestea adoptă legislația hinduistă și regulile castelor, refuză totuși ajutorul brahmanilor. În mai toate culturile populare din India — adorarea pomilor, izvoarelor, lacurilor etc. — nu se întrebuințează un brahman (S. C. Mitra,* Notes on Tree-Cults in the Distr. of Patna in S. Bihar, *in* Journ. Bihar Orissa Res Soc., *1928, p. 278-279) pentru ceremonialul templului sau altarului. Majoritatea acestor idoli aborigeni (cîteodată reprezentați prin cîte un fetiș) sunt identificați cu nenumăratele incarnații ale zeiței Kali. Astfel e cazul zeiței Kalijai, zeița tutelară a lacului Chilca din Orissa, a cărei origină aborigenă e dovedită și de faptul că i se sacrifică găini (S. C. Mitra,* The Cult of the Lake-Goddess of Orissa, *in* Jour. Anthr. Soc. Bombay, *XII, 1921, nr. 2, p. 190—197 ; din numeroasele studii ale acestui antropolog și folclorist, asupra problemei ce ne interesează — asimilarea culturilor locale, tribale, de către hinduism — trebuiesc citate următoarele :* On the Cult of the Tre Goddess in Eastern Bengal, in Man in India, *vol. II, 1922, p. 228—241 ;* On the worship of the Pipal Tree in N. Bihar, *în* J.B.O.R.S., *dec. 1920, p. 570—572 ;* On the Cult of the Jujube Tree, *în* Man in India, *vol. V., 1925, p. 115—131).*

Anumite locuri și monumente, probabil adorate în India din timpurile preistorice, au fost înglobate în hinduism și socotite sanctuare ale zeilor vedici. Același lucru și cu buddhismul, care, evoluînd din-

tr-o religie populară, a trebuit să accepte și divinități inferioare (Yaksas, Nagas, Devas), socotindu-le zeități protectoare ale venerabilelor stupa *cu urmele lui Buddha (Ramprasad Chanda,* Medieval Sculpture in Eastern India, *în* Journ. Depart. of Letters, *Calcutta University, vol. III, p. 225—246, în special p. 236). Despre vicisitudinile buddhismului popular în India și relațiile lui cu culturile locale, vezi Nagendra Nath Vasu,* The Modern Buddhism and its followers in Orissa; *Benoy Kumar Sarkar,* The Folk-Element in Hindu Culture, *London, 1917 (p. 169, 181, etc.); Haraprasad Shastri,* Buddha Gana a Dohâ, *Calcutta, 1916 (in bengali).*

Se știe că multe din religiile Indiei — chiar cele pur spirituale — păstrează încă fondul primitiv, animist, al culturilor aborigene (cf. P. C. Bagchi, Primitive elements of Jainism, *în* Journ. Depart. Letters, *vol. V., 1921, p. 349—364). Dar marile influențe le-au primit arienii în India de la populațiile dravidiene, din sudul peninsulei, care și ele, se crede,au fost influențate de către civilizațiile maritime micronesiene. Începînd de la limbă și sfîrșind în filosofie, cuceritorii arieni au împrumutat și au fost influențați de către localnicii dravidieni. Caldwell a dovedit că flexiunea ariană datorează mult contactului cu populațiile dravidine (cf.* A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages, *p. 39, 225) și se pare chiar că o întreagă clasă a sunetelor cerebrale din sanskrită a luat naștere prin influența dravidiană (Grierson,* Linguistic Survey of India, *Calcutta, vol. IV, p. 279). Marea înrîurire se observă însă în religie, unde culturi aparținînd cu desăvîrșire altor zone decît cea ariană au fost integrate în hinduism și ac-*

ceptate de către cei mai ortodocşi brahmani (cf. Bishop Henry Whitehead, The Village Gods in South India, *ed. II, Calcutta, 1921; W. T. Elmore,* Dravidian Gods in Modern Hinduism, *New-York, 1915).*

Divinităţile locale (gramadevata) *sunt specifice localităţilor dravidiene (G. Oppert,* On the original inhabitants of India, *Madras, 1898, p. 450 şi urm.), precum şi acele zeci de mii de duhuri* (Bhuta), *care intervin zilnic în viaţa şi cultul săteanului indian. Dar nu numai religia maselor a păstrat aceste elemente primitive, ci însăşi marii zei indieni s-au conformat mentalităţii dravidiene (vezi în Oppert, capitolele:* Vishnu and Yoni *p. 329—331 şi* Linga and Shiva, *p. 370—382).*

Descoperirile de la Mohenjo-Daro au dovedit că Shiva era adorat de acele populaţii preindiene de pe valea Indusului, patru mii de ani în. Chr.. Relaţiile dintre dravidieni şi populaţiile de la Mohenjo-Daro, sunt încă prea puţin cunoscute pentru a putea preciza istoria acestui zeu specific indian. Studii mai recente, asupra cărora vom reveni îndată, au descifrat o origină şi mai depărtată — prearianà şi pre-dravidiană — a multor credinţe şi simboluri indiene. Este în orice caz hazardat şi cel puţin prematur să se spună, cum susţine G. W. Brown, The Sources of Indian Philosophical Ideas, *în* Studies in Honor of Maurice Bloomfield, *Oxford Univ. Press, 1920, p. 75—88) că absolut toate marile intuiţii şi fundamentalele noţiuni ale gîndirii indiene aparţin dravidienilor, şi că doctrina transmigrării sufletelor, de pildă, se întemeiază pe ideile animiste dravidiene, sau că* Upanishadele *au fost o ultimă elaborare a doctrinelor dravidiene. Ceea ce*

e adevărat e faptul că puja, cultul ca atare, nu aparține spiritualității ariene — ci e un exercițiu pur asiatic, crescut și dezvoltat pe pămînt asiatic. A trebuit să treacă mii de ani pentru ca hinduismul oficial, bazat pe cultul vedic (care era oficiat de brahmani) să accepte puja, un cult popular și propriu localnicilor. Spiritul acesta non-arian se relevă și în sisteme rituale sau filosofice ce depășesc religia folclorică; Tantra, de pildă, al cărui ceremonial și iconografie, meditație și contemplație, sunt străine spiritului arian.

După ce prof. Sylvain Lévi a încercat în fundamentalul său studiu Pré-aryen et pré-dravidien (Journal Asiatique, 1923, vol. II, p. 1—57) să pună la îndoială caracterul arian al multor nume din vechea geografie indiană și să sugereze o influență austro-asiatică, au apărut mai multe contribuții, majoritatea datorate lui Jean Przyluski, care au dovedit că asemenea influență austro-asiatică se descoperă și în alte domenii în afară de cel al faptelor lingvistice. De pildă, numerotația vegesimală — existentă și astăzi în Bengal — aparține domeniului austro-asiatic (J. Przyluski, Bengali Numeration and Non-Aryan substratum, în volumul Pre-aryan and Pre-dravidian în India, Calcutta Univ. Press, 1929, p. 25—32; La numération vigesimale dans l'Inde în Rocznik Orjentalistyczny, vol. IV., 1926, p. 230—237). Într-o serie de articole publicate în Bulletin de la Société de Linguistique, prof. Przyluski a dovedit originea austro-asiatică a multor cuvinte din limbile moderne indiene. Iar în altă serie de studii (La Princesse à l'odeur de poisson et la Nâgi dans les traditions de l'Asie Orientale, în Études Asiatiques, vol. II, p. 265—284; Le Prolo-

gue-cadre des Mille et une Nuits et le thème de svayamvâra, *în* Journal Asiatique, *1924, p. 101-137), dovedește că unele legende mitologice indiene reflectează anumite aspecte ale civilizației maritime din sud-est. Ideea subiacentă e că forța magic-religioasă care creează eroii populari se află în ape. Către ape se îndreaptă regii, sfinții, eroii și simbolurile marine (scoica etc.), le comunică energia sacră de care au nevoie. Această idee e net opusă* Weltanschaung-*ului popoarelor continentale, indoariene și chinezii (cu care populațiile indiene ar fi putut veni în contact), care cred că zeii locuiesc în vîrful munților și în straturile superioare atmosferice. Dimpotrivă, civilaziile micronesiene și austro-asiatice se deosebesc prin caracterul lor maritim; societatea lor e matriarhală (și urmele matriarhatului și ale succesiunei prin descendență uterină se pot descifra încă în folclorul și mitologia indiană; cf.* Prologue-cadre) *și suzeranitatea aparține femeilor. Chiar în cultul șarpelui se pot descoperi filiații cu civilizațiile oceanice (cf. Vogel,* Serpent — Worship in ancient and modern India, *în* Acta Orientalia *vol. II, 1924, p. 279—312).*

În legătură cu cele ce spuneam despre influența civilizațiilor austro-asiatice, cu simbolism acvatic, asupra Indiei, e interesant de observat că, în sudul peninsulei, oala și oala cu apă reprezintă de foarte multe ori divinitatea locală, iar în festivaluri, imaginile divine sunt așezate sau întovărășite de oale (Oppert, op. cit., p. 267, 274). Există chiar o anumită gramadevata *ca oală. În folclorul sud-indian se spune că mai mulți înțelepți au fost născuți în oale (Oppert, p. 67—68), asemenea lui Agastya și Vasishta din mitologia vedică. De asemenea, în*

Devyupanishad (*citat de Oppert, p. 425—426) se spune că originea Marei Zeițe Devi, principiul vital al cosmosului, se află în «Apa de mare». Detaliile acestea, care nu au fost cunoscute lui Przyluski, adaugă argumente noi la teza sa asupra relațiilor dintre civilizația dravidiană și austro-asiatică.*

Cercetările etnologice ale lui James Hornell (cf. The Origin and the Ethonological Significance of the Indian Boat designe, *în* As. S. B. Memoirs, *vol. VII, 1920) tind a dovedi, pe altă cale, o puternică influență polinesiană asupra populației pre-dravidiene de pe coasta de sud a Indiei. De asemenea, prof. Dasgupta (cf.* A few types of Indian sendentary games, *în* J.A.S.B. *vol. XXII, 1926, p. 143—148, 211—213) a dovedit izbitoare analogii între anumite jocuri din India și Sumatra. Toate acestea, precum și alte multe cercetări, pe care nu le cităm atît pentru caracterul lor strict tehnic, ci și pentru faptul că nu au atins încă rezultate definitive, contribuie la limpezirea acelei epoci din protoistoria Indiei în care s-au plămădit cele dintîi sinteze fecunde între rase și s-au realizat cele dintîi intuiții culturale, care vor fi întîlnite mai tîrziu de către arieni, vor fi asimilate, purificate și înălțate la valori universale. Se pare că adevărata plasmă spirituală a Indiei aparține zonelor culturale nonariene. Arienii au fost barbarii, în comparație cu civilizațiile care existau pe valea Indusului în mileniul al IV-lea.*

Dacă etimologia propusă de prof. Przyluski pentru cuvinte sanskrite linga, langula, langala *e justă, și ele derivă din forma melanesiană* lak *— atunci simbolul întregului shalvism,* lingam *— simbolul erotic, trebuie pus în legătură cu religiile micronesiene*

(Mem. Soc. de Linguistique, *vol. XXII, p. 205 și urm.). Trebuie să fim foarte prudenți în fața unor asemenea etimologii. Dar nu e mai puțin adevărat că foarte multe forme sanskrite, ireductibile la o rădăcină ariană, se explică prin limbile austro-asiatice.*

Ceea ce trebuie să concludem din toate cercetările recente asupra importanței problemei influențelor autohtone asupra indienilor arieni — e faptul că India datorește mult mai puțin acestor năvălitori și mitologiei lor vedice, decît datorește străvechilor civilizații aborigene.

La lumina acestor precizări, cercetările noastre asupra caracterului non-arian al practicilor Yoga capătă un nou sprijin. Yoga a fost, însă, una din acele descoperiri ale cărei creșteri nu s-au oprit niciodată. Folosită de mai toate religiile și sectele — ca o tehnică indispensabilă meditației — ea ajunge și un sistem filosofic, și o cale de mîntuire, și un izvor de creație folclorică. După cum fecundează unul sau altul dintre straturile religiei indiene : eremiții rătăcitori, brahmanii, sau poporul rămas la culturile lui locale.





CAPITOLUL III.

1. Raporturile organice între momentul istoric al apariției buddhismului și mișcările religioase populare precum și ordinele călugărilor rătăcitori, constituie una din problemele cele mai stufoase și mai interesante din istoria religioasă a Indiei. Limpezirea lor ar fi slujit unei mai bune înțelegeri a celor ce vom spune în capitolul de față. Cum discuția aceasta, însă, depășește cadrele studiului nostru, nu o vom ataca, ci îi vom enunța numai premisele și concluziile la care s-au oprit cercetările moderne.

Avînd a ne ocupa de relațiile dintre meditația și asceza buddhistă, pe de o parte, și *Yoga* și fenomenele similare, pe de altă parte, trebuie să știm ce a fost buddhismul original, cum a evoluat el și întru cît se întrepătrunde cu zona fenomenelor Yoga.

Judecînd după canonul *pâli*, buddhismul a fost — în concepția și mesajul fondatorului — mai puțin decît o religie. A fost o chemare adresată direct omului, o etică — pentru că punea problema pe date umane, pe datul inițial al durerii existenții și căuta soluția numai prin efortul omului, prin luarea de cunoștință asupra esenții și originii durerii și

liberarea prin cunoaşterea cauzelor acestei dureri. Dacă acest mesagiu etic — care nu exclude o viaţă spirituală cenobitică, dar nici nu cădea în cealaltă extremă, a renunţării totale — a ajuns mai tîrziu o religie cu o eschatologie şi o legiferare bine fixate, se datoreşte însuşi succesului apostolatului celor dintîi misionari buddhişti. Convertindu-se pături din ce în ce mai umile, ele au introdus în buddhism concepţia paradisiacă a religiilor populare şi au personificat însăşi cele mai fundamentale abstracţiuni (*Dharma*, legea) şi au transformat treptele ascensiunei lui Buddha sau diversele stadii ale perfecţiunei spirituale, într-un pantheon.

Temelia buddhismului a fost «înţelegerea», şi aşadar liberarea, prin meditaţie. Chiar dacă această meditaţie nu implica un regim strict ascetic, ea se înfiripa dintr-o viziune pesimistă a existenţei, adică pe afirmarea durerii funciare a oricărei experienţe omeneşti, şi, aşadar, aparţinea ascetismului. Meditaţia fiind un instrument pentru atingerea dezrobirei de durere, ea nu se putea dispensa de renunţare, aşadar de o anumită asceză, deşi fără excesele ascetismului indian contemporan (Jainiştii, de pildă, sau urmaşii lui Maskara Goshala). Trebuie să reţinem că fermentul buddhist s-a dezvoltat într-un mediu bogat în experienţe religioase, în ascetism şi misticism — şi că, fiind o cale de mijloc între ele, nu le-a exclus cu desăvîrşire. Chiar Buddha a practicat meditaţia *(Dhyana)*, ne spune canonul *pâli*[1].

Faţă de contemporanii săi — *parivrajakă* (religioşi rătăcitori), magicieni *(siddhas)*, sectari şi asceţi de tot felul — Buddha nu dovedeşte prea multă simpatie. Încercările lui ascetice l-au dezgustat de extreme. În acelaşi timp — consecvent cu poziţia sa

etică — recunoaşte că «puterile» (*siddhi*, în pâli *iddhi*) acestor religioşi sunt primejdioase ascensiunii lor spirituale. «*Ascetul, prin austeritatea sa, ajunge mîndru, scopul său e satisfăcut... Ajunge îmbătat de sine și de puterile sale, şi fără nici o grije...*» (*Dighanikaya*, XXV ; *Udumbarikâ Sihanâda-Suttanta*, trs. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, vol. III, p. 39).

Din textele canonului *pâli*, înţelegem că Buddha a cunoscut şi a discutat cu foarte mulţi religioşi ai timpului, cu acei *parivrajaka* de care pomenesc dialogurile (Bimala Churn Law, *Gautama Buddha and the Paribrâjakas*, în *Journ. As. Soc. Beng.*, vol. XXI, 1925, pp. 123—136). Se află chiar liste de asemenea secte ascetice, fiecare cu caracteristica sa. În *Kassapa-Sihanâda Sutta* se vorbeşte despre un ascet care stă întotdeauna în picioare și numit «cel care stă», altul «cel care stă pe călcîie», altul «cel ce doarme pe pămînt», altul «cel care bea apă murdară» etc. Ceea ce critică Buddha în viaţa și activitatea acestora e patima lor pentru «puteri», încă o iluzie care poate lega omul de existenţă.

Puterile sunt într-adevăr accesibile celui care meditează, dar ele nu trebuiesc considerate un scop în sine și, mai ales, nu trebuiesc arătate prin exibiţii publice. «*Oh, Bhikkus, voi nu trebuie să desfășurați în fața laicilor minunile* iddhi, *care depășesc puterea omului ordinar. Oricine va face aceasta, va fi vinovat de păcat*» (*Vinaya*, II. 112 ; trs. *Vinaya texts*, vol. III, p. 81).

Adevărata ţintă a meditaţiei nu e obţinerea stărilor supraomenești, ci seninătatea lăuntrică, «compoziţia» sufletului, care va conduce la iluminare. Psihologia buddhistă — care se cristaliza prin eforturile

teologilor medievali — confirmă adevărul acesta că viața mentală, alimentată de *sansara*, e marele obstacol al meditației, și ea trebuie simplificată și purificată pentru împlinirea ascensiunei. O descriere a adevăratului ascet buddhist o aflăm în *Udumbarikâ Sihanâda Suttanta*: *«El își alege un loc singuratic, în pădure, la piciorul vreunui arbore, în munți sau pe o grămadă de paie în cîmp deschis. Și reîntorcîndu-se acolo după ce a cerșit, el se așează cu picioarele încrucișate, păstrîndu-și trupul drept și cu inteligența ascuțită, vie. Alungînd toate poftirile lumești, el rămîne cu o inimă liniștită și-și purifică mintea de orice dorință carnală. Alungînd supărarea, el rămîne cu o inimă liberată de dușmănie, binevoitor și milos către toate făpturile, și-și purifică mintea de orice supărare invidioasă. Alungînd scîrba și lenea, el rămîne liber; conștient de lumină, atent și stăpîn pe sine, el își purifică mintea de scîrbă și lene. Alungînd furia și neliniștea, el se eliberează de orice excitație... Alungînd îndoiala, el rămîne ca unul care a trecut dincolo de dilemă; el nu se mai îndoiește de acum de ceea ce e bine, și el își purifică mintea de îndoială»* (*Digha* XXV, trs. *Dialogues*, vol. III, p. 44).

Diversele *puteri* pe care ascetul buddhist le poate obține prin meditație — și care confirmă originea magică a meditației indiene — sunt menționate de Buddha în repetate rînduri, și ele nu se deosebesc prea mult de puterile magicienilor tantrici și hinduși de care ne vorbesc atît literatura cultă cît și folclorul indian (cf. *Apendice* II). Iată, de pildă, un text din *Sâmanna-Phalla Sutta*: *«Cu inima senină, purificată, translucentă, cultivată, lipsită de orice rău, suplă, gata să acționeze, fermă și neturburată,*

el își aplică mintea către modurile darului minunat (iddhi). *El realizează* iddhi *în feluritele sale moduri; fiind unul el devine mai mulți, și devenind mai mulți el devine din nou unul; ajunge vizibil sau invizibil, merge prin zid fără să simtă rezistență ca și cum ar merge prin aer; pătrunde în sus și în jos prin pămînt solid ca și cum ar fi apă; merge pe apă ca și cum ar fi pe pămînt; zboară cu picioarele încrucișate prin văzduh, ca păsările pe aripi; chiar și luna și soarele, cît de puternice ar fi ele, le poate atinge cu mîna; el se poate ridica cu trupul chiar pînă în cerurile lui Brahman»* (cf. R. Davids, *Dialogues of the Buddha*, pp. 88—89, Oxford, 1899, reprint 1923).

Buddha recunoaște existența «sunetelor și viziunilor cerești», a acelor experiențe de clar-audiție și clar-vedere atît de comune manualelor de meditație indiană [2]. Dar ele sunt considerate capabile să provoace dorința și pofta (*Mahâli Sutta pr. 7, Digha VI,* în *Dialogues* vol. I, p. 197 și urm.). Buddha lămurește că *«frații nu duc o viață religioasă pentru obținerea acestei concentrații. Nu, Mahâli, sunt lucruri mai înalte și mai dulci decît aceste, și pentru atingerea lor duc frații o viață religioasă»*. (ibid. pr. 12).

Transa, *Samâdhi*, era scopul tuturor acestor asceți contemplatori: *«În multe împrejurări cînd diverși maeștri spirituali* Samana și Brahmana *se adunau la un loc și stăteau de vorbă în hol, discuția cădea asupra transei* (abhisânnantrodho, *„încetarea conștiinței")* și *întrebarea era: „Cum se poate să se realizeze încetarea conștiinței?» (Potthapâda Sutta pr. 6, Digha IX,* în *Dialogues* I, 246). Se înțelege din acest dialog că erau și mijloace mecanice, de hipnoză și magie, pentru atingerea acestei transe, care nu

era transa contemplativă, ci mai degrabă o inhibiție hipnotică. *«Sunt* Samana *și* Brahmani *cu mari puteri și influență, care pot infuza conștiința într-un om și o pot retrage după voie»* (ibid.).

Știm care era atitudinea lui Buddha față de această mecanizare a vieții psihice. Actele exterioare și stigmatele ascetismului crud nu prețuiau nimic pentru el. În *Kassapa-Sihanâda Sutta, (Digha VIII),* se găsește o admirabilă discuție între călugărul Kassapa și Buddha asupra criteriului prin care se recunoaște un om spiritual, un *samana* sau un brahman. Buddha refuză criteriul exterior, brut și ineficace al vestmîntului zdrențăros sau nuditatea absolută, al gesturilor specifice etc. *«E greu să cunoști cînd un om e* samana, *cînd e brahman. Dar din ceasul cînd un frate* (bhikku) *și-a cultivat dragostea care nu cunoaște mînie, nici reavoință ; din ceasul cînd, prin distrugerea ucigătoarelor intoxicații (pofta cărnii, pofta după viața viitoare, iluzia și ignoranța), el se află în acea libertate a inimii, în acea libertate a minții, și e liber de pasiuni și, fiind încă în această lume vizibilă, a ajuns să realizeze și să cunoască aceasta — din acel ceas, oh, Kassapa, se numește acel frate un* samana, *se numește un brahman» (Dialogues* vol. I, pp. 234—235).

Mărturisirea aceasta e cel mai sigur indiciu de ceea ce înțelege Buddha prin viață spirituală : ascensiune etică, liberarea de instincte și egoism, milă pentru toată făptura, fugă de pasiune și de conflicte, seninătate, «compoziție» sufletească.

Asupra miracolelor — care erau căutate și promovate de majoritatea asceților rătăcitori, *parivrajaka, samana,* etc. — Buddha își mărturisește net dezaprobarea. După cum am spus, el nu neagă puterile

suprafirești, *iddhi*, dar nu le socotește necesare perfecțiunii spirituale, evoluției care conduce la starea de *arhat*. În *Kavaddha Sutta (Digha, XI)* el spune că *iddhi* sunt perfect inutile ; lumea, așa cum o cunoaștem, se află în lăuntrul fiecăruia dintre noi. El se teme că practicantul va crede că miracolul se datorește farmecului, magiei, forței efective a formulii, și că va neglija astfel purificarea interioară. Se temea că mesagiul lui către om ca atare și ascensiunea spirituală pe care o ilustrează să nu se transforme într-o simplă practică magică, așa cum mai erau multe în India.

«Cu adevărat îți spun, prietene, că în acest trup, muritor cum e și mare numai de un cot, dar conștient și dăruit cu minte (samanake), *în acest trup se află lumea, și creșterea, și disoluția ei, și drumul care duce către dezlipirea de ea» (Anguttara,* II, 48, *Samyutta* I, 62, citat în *Dialogues* vol. I, p. 272). Dacă un *bhikku* ar ajunge stăpînul celor mai ascunse puteri, dacă el ar putea ceti gîndurile omului și viitorul, sau dacă ar putea ajunge invizibil și ar putea să se dedubleze, etc. — cu minunile acestea n-ar izbuti să predice mesagiul liberării, spune Buddha. Pentru că cineva ar putea să-i răspundă foarte bine : «Există un farmec și mai mare, farmecul cu Gandharva (prin care se obține invizibilitatea) și există farmecul Juvaerului (prin care se realizează cele mai surprinzătoare performanțe magice)»

De aceea, Buddha se opune practicării acestor tehnici oculte de către membrii comunității : «*Așa Kevaddha, pentru că simt primejdie în practica miracolelor magice* (iddhi) *de acea sunt scîrbit de ele, și le urăsc, și sunt rușinat de ele» (Digha XI, Dialogues* I, p. 277—279). S-ar putea ca neofitul, deși

a depășit ispitele lumii fenomenice, să cadă pradă acestor ispite mai subtile, a miracolelor magice, și să neglijeze meditația pentru tehnica *siddhi*. S-ar putea ca el să creadă în existența reală, concretă, a acestor puteri — care nu posedă decît o realitate relativă — și să fie atașat din nou de iluzii, socotindu-se puternic asemenea zeilor. În timp ce adevărata liberare nu se obține decît prin totala detașare de lume și concentrarea tuturor eforturilor către purificarea lăuntrică. Vom vedea că asemenea precauții se întîlnesc și în manualul clasic al Yogei Hinduiste, în Patanjali. Și acolo se spune că cele mai mari tentații le întîmpină yoghinul nu atît din partea lumii fizice, cît a puterilor și voluptăților obținute în lumea zeilor *(deva, videha)*. E conflictul între etică și magie, între contemplație și tehnică magică, pe care îl vom întîlni întotdeauna la baza speculației indiene. E un dualism care a alimentat spiritualitatea indiană chiar de la cele dintîi formulări ale ei.

2. Asupra meditației, așa cum a fost ea înțeleasă și practicată de Buddha, canonul *páli* ne oferă multe documente. Trebuie să spunem, însă, că *dhyâna* (în pâli, *jhána*) nu a însemnat în buddhismul inițial ceea ce înseamnă astăzi în mînăstirile buddhiste din Japonia, Mongolia și China [3]. *Dhyâna* se pare că este o stare de concentrare lucidă și totuși expectativă, simpatizînd cu experiența pe care o aștepta să se împlinească, un soi de aparentă reverie, dar fără distracția și incoerența unei reverii. Ea seamănă cu *sati* (veghe lucidă), o stare de suflet similară celui care renunță la pozițiile conștiinței sale diurne și așteaptă să învețe ceva nou, să pătrundă în alte stări de conștiință (cf. Caroline Rhys Davids,

Dhyâna in Early Buddhism, în *Indian Historical Quarterly*, vol. III, 1927, pp. 689—715).

Dhyâna nu era în nici un caz *samâdhi* din manualele Yoga. În cea dintîi, conștiința stă de veghe, și deși e desprinsă din cadrele judecății și sensibilității diurne, totuși există și funcționează ; în *samâdhi*, după cum am arătat în capitolul respectiv, orice urmă de conștiință normală, cotidiană, e suprimată. *Dhyâna* e concentrare expectativă îmbibată de simpatie ; *samâdhi* e transă, depășește experiența mentală, e perfecta coincidență cu *saccidananda*.

Buddha a fost un pasionat *jhain*, practicînd adică meditația prin expectativă, *dhyâna*. *«Vino de vezi pe Gotama, clar-văzătorul, meditativul, în pădure» (Sutta-Nipâta*, 165, citat de Rhys Davids, op. cit., p. 706). *„Oare ești copleșit de durere, de stai în pădure meditînd ?»*, îl întreabă ispititorul *(Samyutta*, I. 123). Canonul *pâli* ne păstrează o sumă de amănunte asupra poziției corporale, specific contemplativă, pe care o avea Buddha în timpul meditației (de pildă *Anguttara*, II, 245), precum și a celor dintre discipolii și contemporanii săi care practicau *dhyâna*.

Cele patru stadii ale *dhyânei* sunt numai o pregătire a unei alte «înalte științe» *(abhinna)*. Stadiile *dhyânei* — pe care neofitul trebuie să le practice și să le experimenteze rînd pe rînd — dăruiesc puterile care sunt legate de orice meditație bine realizată : clar-auzire, clar-vedere, memoria vieților precedente, etc. [4]

Învățînd pe discipoli practica *dhyâna*, Buddha nu le cerea să caute prin ea obiectele meditației upanishadice sau yogice : Brahman, atman, Ishvara, adică sufletul cosmic, sufletul omenesc, sau pe Dum-

nezeu. Prin *dhyâna* el înțelegea o ascensiune pur spirituală și liberă către stări de conștiință necesare mîntuirei de durerea existenței. El voia să pună pe om în directă legătură cu anumite puteri *(devas)* prin care omul s-ar fi putut înălța deasupra grijilor și vicisitudinilor cotidiene, care toate sunt obstacole seninătății necesare liberării. El făcea din *dhyâna* un instrument, niciodată un scop. Dacă practicile acestea meditative au fost exagerate în buddhismul medieval, cauzele trebuiesc căutate altundeva decît în mesagiul lui Buddha.

Buddhismul nu a nesocotit niciodată practicile meditative și transa *(Dhyâna)*. «*Psihologia transei este de fapt o trăsătură caracteristică a multor sisteme indiene, nu numai a buddhismului. Ea apare aproape inevitabil în acea parte a fiecărui sistem indian care se numește* mârga *(„calea"), în care sunt expuse mijloacele de tranziție din lumea fenomenelor în cea a Absolutului. Cu excepția școalei ortodoxe Mimâamsa și a materialiștilor, fiecare sistem, în această parte dar nu în altele, conține un anumit element aparținînd misticismului. Jainiștii își au învățăturile lor despre Yoga; chiar și realiștii și theiștii Nâyâyika, cînd găsesc greu de explicat tranziția în Absolut, adică de la* samsâra *la* nirvâna, *recurg la Yoga, nu la Dumnezeu. Totuși, după cum mentalitatea europeană nu este totdeauna și cu desăvîrșire liberată de misticism, tot așa mentalitatea indiană nu este întotdeauna subjugată lui*» (Th. Stcherbatzky, *The Conception of Buddhisz Nirvâna*, Leningrad, 1927, p. 19).

În buddhismul medieval, așa cum a fost el sistematizat de către marii teologi ai școlilor de Sud sau de Nord, a fost acceptată întotdeauna o anumită

practică yogică pentru ascensiunea spirituală și obținerea liberării. Nu au refuzat nici chiar procedeele tehnice aproape automate. Tehnica respiratorie, adică observarea ritmului respirației, urmărirea aerului care pătrunde în corp și a aerului expirat, toate acestea practicate cu scopul de a pregăti conștiința pentru o ascensiune interiorizată către starea de Buddha, se găsește expusă, de pildă, în voluminoasa enciclopedie a buddhismului de Sud, *Abhidharmakosa* (Louis de la Vallée-Poussin, *La Morale Bouddhique*, Paris, 1927, p. 75, 83, 115).

Cu cît buddhismul a evoluat, cu atît tehnica meditației s-a complicat și s-a desăvîrșit. În manualele mistice medievale — dintre care trebuie notată *Visuddhi-Magga* («Drumul purității») a lui Buddhaghosa — meditația este expusă și comentată în toate fazele ei, cu acea rigurozitate tehnică specifică teologilor buddhiști. E adevărat că Buddha lăsase destule indicații asupra celor patru *jhâna*, dar o lungă experiență a mînăstirilor buddhiste a desăvîrșit și a clasificat ceea ce Buddha se mulțumise să sugereze. Simțul arhitectonic, am spune, al acestor meditații se ghicește în multe din discursurile lui Buddha.

Ceea ce ne interesează în studiul de față este tehnica meditației buddhiste. Contemplarea unui obiect, analiza elementelor lui, intuiția mistică a vacuității și transietorității acestor elemente — aceasta e schema oricărei meditații. Nenumărate sunt pretextele obiective, exterioare, ale unei meditații, dar există o oarecare ierarhie. De pildă, în *Visuddhi-Magga* se găsește lista comentată a acelor *kasina* (obiecte a căror meditare produce transa contemplativă) ce ajută fixarea minții și coincidența perfectă între obiect și gîndire. Orice obiect exterior sau fe-

nomen poate constitui o *kasina*; lumina strecurată printr-o crăpătură a ușii într-un loc întunecat, un vas cu apă, etc. — adică mintea se poate concentra pornind de la orice suport extern. Scopul concentrației este depășirea conștiinței diurne, analiza efectivă a lumii exterioare și obținerea transei *(jhâna)*. Nu trebuie să uităm, însă, că între practicile contemplative și «înțelegere» există o necesară interdependență, căci buddhismul n-a ajuns niciodată o simplă tehnică automată și hipnotică, ci aplică meditația tocmai pentru a înțelege realitatea, iar *înțelegerea* la rîndul ei ajută efectuarea meditației *(Visuddhi-Magga*, vol. II, p. 278), importanța evocării purității trupului (ibid., II, p. 277), obținerea extazului (ibid. II, p. 166—168), etc. Nu intră în cadrul acestui capitol examinarea completă a fazelor meditației buddhiste medievale, dar e destul să spunem că temelia ei psihologică este concentrația minții și detașarea de pasiuni prin evocarea durerii existenței. Trebuie să amintim, de asemenea, că buddhismul cere adesea ajutorul lui Buddha evocîndu-i numele și sfințenia, pentru a obține starea necesară meditației. Este un soi special de grație, care s-a dezvoltat enorm în buddhismul mahayanic, ajungînd la concepțiile Amitabha și Avalokiteshvara.

Înainte de a încheia acest capitol, e interesant de analizat sumar o foarte curioasă carte de contemplație mistică buddhistă, numită *Yogavacara*, scrisă in Ceylon într-o epocă ce nu poate fi bine fixată (editată de T. W. R. Davids, *The Yogavacara's Manual of Indian Mysticism, as practised by buddhists*, London, Pâli Text Society, 1896; tradusă de F. L. Woodward, *Manual of a Mystic*, London, 1916, Pâli Text Society). Este o carte foarte obscură, a

cărei lectură nu explică prea mult, dar care e interesantă tocmai prin tehnica complicată și detailată a diferitelor faze meditative. Aparține Școalei de Sud (Hinayana) și cuprinde sfaturi și formule pentru uzul călugărilor din Ceylon, unde a fost de altfel găsită, și unde tehnica aceasta a fost multă vreme aplicată în mînăstiri.

Tehnica respiratorie e cunoscută și aplicată în manualul *Yogavacara*. O stare de perfectă posesiune de sine, numită *anapana sati*, se obține prin expirație și inspirație ritmică asociată cu *jhâna*. Cu fiecare nouă meditație — și sunt zece grupe cu 112 diferite meditații sau stări meditative care trebuiesc experimentate, mental sau emotiv («în creier sau în inimă», spune textul) — se schimbă și poziția corporală. E necesar să remarcăm, cu Rhys Davids (Introd., p. XI) că această constantă schimbare de poziții, care are loc de mai mult de 1500 ori în cursul exercițiului complect, exclude bănuiala transei hipnotice.

O parte din exercițiile inițiale se practică cu ajutorul unei lumînări împărțită în opt, prin opt bucăți de lemn; fiecare porțiune de lumînare corespunde unei meditații. Cînd bucata de lemn cade jos călugărul se ridică, își schimbă poziția și începe o nouă meditație.

Deși manualul propune meditații necunoscute în alte texte buddhiste (de pildă, localizarea mentală a imaginei în felurite părți ale trupului), totuși scopul meditației este același : starea de arhat, obținută prin *Samâdhi*. Se pare că *Samâdhi* — care în Yoga hinduistă era scopul final al meditației — aici este numai o condiție preliminarie altor stări mai înalte, care conduc la Arhat. *Samâdhi* ar fi un soi

de concentrare prin care lucrurile pot fi văzute și judecate așa cum sunt. Definiția din *Dhamma Sangani* (XV. 24, 287) poate fi amintită: «Samâdhi *e stabilitate, insistența și persistența gîndirii, absența perplexității, a distracției intelectuale, este seninătatea, facultatea de a produce extazul, compoziția sufletului, adevăratul rapt*» (citat R. Davids, p. XXV). Și cum aceeași definiție e dată de *Dhamma Sangani* (XI) pentru *cittass' ekaggatâ* (concentrarea minții) se poate spune că acest termen e considerat echivalentul lui *Samâdhi* (cf. *Milinda Questions* trs. R. Davids, vol. I, p. 60—61, *S.B.E.*).

Înțelesul literal al cuvîntului *Samâdhi* e «adunînd», «co alocatio», «compoziție». Nu se întîlnește nici în sanskrită, nici în pâli, înainte de Pitaka (canonul *pâli*) și întotdeauna e uzat în sens de stări mentale, niciodată într-un sens fizic. Cele mai vechi referințe, înainte de Pitaka, se găsesc în *Maitrâyana Up.* VI, 14, 38 și *Bh. Gita* II, 44, 53 (cf. infra).

E greu de spus dacă manualul aparține buddhismului antic. Chiar cuvîntul *yogavacara* nu se întîlnește în canonul *pâli*, ci apare numai în *Milindapanho*. Dacă aceste exerciții spirituale ar fi existat în timpul lui Buddha, e greu de crezut că literatura canonică n-ar fi spus nimic despre ele. R. Davids socotește că e posterior chiar lui Buddhagosha (p. XXX). Noi socotim, însă, că deși a fost elaborată tocmai în evul mediu tîrziu, tehnica *yogavacara* se leagă de practici yogice mult mai vechi...

Din cele spuse pînă acum asupra meditației și ascetismului în buddhism, se înțelege că yoga era acceptată în toate fazele ei, în educația morală și religioasă a unui membru — dar nu era esențială. Preferăm să spunem yoga, în sensul ei generic de

concentrare mentală și rapt extatic, în loc de «misticism», așa cum se obișnuiește în literatura critică europeană, deoarece misticismul pur indian aparține altei sfere (*bhakti*, devoția mistică), iar nu aceleia pe care o studiem aici.

Stările de rapt extatic sunt considerate de către buddhism ca niște condiții de fericire *(phâsuvihârâ)*, și sunt acceptate întrucît ajută la elevația mentală prin înlăturarea pasiunilor și altor stări obscure de conștiință. Dar raptul extatic nu era scopul final al buddhismului.

*

(Despre relațiile dintre *Samkhya* și *Buddhism*, despre elaborarea practicilor meditației buddhiste în Tibet, China și Japonia, precum și despre tantrismul buddhist, vezi partea a II-a a acestei monografii).





CAPITOLUL IV.

1. Istoria critică a celor două magnifice poeme epice, *Ramayana* și *Mahabharata*, e încă departe de concluzii definitive. La început epopei eroice și redactate în această formă probabil între secolele VI—IV în. Chr., ambele poeme au îndurat neîncetate interpolații și contopiri cu episoade independente, pînă prin sec. II—IV d. Chr., cînd se stabilește, mai mult sau mai puțin, redacțiunea definitivă, așa cum o avem astăzi. Variante, firește, se găsesc în mai toate manuscrisele principale, dar acestea nu constituie adevăratele obstacole critice. Problema centrală e formația poemelor — mai ales a *Mahabharatei* — înainte de sec. II—IV d. Chr. Probabil că la versiunea originală, pur eroică, în mai puțin de 10.000 de versuri și relatînd istoria luptelor între cele două familii Kuru și Pandu, s-au adăugat prin sec. II în. Chr. porțiuni sectare, în care predomină cultul teist al lui Vishnu. În această nouă formă epopeea numără cam 24.000 de stanțe. Dar, în cele dintîi două secole ale erei creștine, o considerabilă cantitate de materiale mistico-teologice, filosofice și politic-legale a fost introdusă în noua

redacțiune, fie în trunchiuri unitare (cărțile XII, XIII), fie în episoade detașate, alcătuind astfel o uriașă enciclopedie cu accentuată nuanță vishnuistă. Una din cele dintîi porțiuni adăugate în acest timp a fost *Bhagavad-Gita* (în cartea VI-a), iar cea mai importantă se găsește în cartea XII-a, *Mokshadharma*..

Nu trebuie uitat, totuși, că aceste noi porțiuni, deși recent introduse în epică — cuprind materiale flotante, tradiții și învățături mult mai vechi decît actuala lor redactare literară. A stabili precis cronologia diverselor strate, care se disting în *Mahabharata*, e fără îndoială un deziderat cu foarte puține șanse de împlinire. Schimbările care au decurs în istoria textului *Mahabharatei* sunt evidente în linii mari, dar asupara detaliilor foarte puțini indianiști sunt de acord. Aceste ultime porțiuni — enciclopedice și sectare — adăugate poemului (și numite de Hopkins pseudo-epice) prezintă, însă, o neprețuită valoare pentru istoria religioasă și filosofică a Indiei. Aici se vădesc cele dintîi eforturi organizate și izbînditoare ale teismului indian, iar perla *Mahabharatei* — *Bhagavad-Gita* — articulează pentru întîia oară identificarea lui Brahman, unicul principiu metafizic și suport cosmic din *Upanishade*, cu Vishnu-zeu, care capătă acum supremație cu tentă monoteistă și cu avatarul său pămîntesc, Krishna. În *Mokshadharma*, ca și în *Gita* și în alte pasagii, se întîlnesc de asemenea repetate elogii și lămuriri Samkyei și Yogei ; dar, după cum vom vedea îndată, ambele aceste discipline sunt încă departe de forma și sensul lor clasic.

Caracterul compozit al epicei e evident prin pluralitatea dogmelor rînd pe rînd exaltate. *Vedele*, de

pildă, sunt de cele mai multe ori autoritatea supremă *(pramana)*; dar se întîlnește și afirmația că «Veda e amăgitoare» (XII, 329, 6; citat de Hopkins, *The Great Epic of India*, p. 91). Pasagiile care trădează opiniile sectelor noi — ca de pildă Krishnaismul — aprobă inspirația personală, directă, pe același rang: cuvintele lui Bhisma, inspirate de Krishna, «sunt tot atît de autoritative ca și Veda» (XII, 54, 29—30). Grația e socotită deasupra Scripturei sau scolasticei *(tarka)*, căci ea singură poate ilumina «tainica și ascunsa comunicare a adevărului» (XII, 335, 5).

Acest element nou, al Grației, e introdus de către secta Bhagavata, a cărei dogmă e revelată în *Gita*. În general, însă, inferența *(anumana)* și revelația scripturală *(shruta)* sunt cele două probe ale validității unui adevăr (XII, 205, 19, etc.). Hopkins a adunat și clasificat un imens material ilustrînd această multilateralitate a soluțiilor, dogmelor și mesagiilor din epică, cu deosebire din porțiunea «pseudo-epică» a *Mahabharatei*. Această structură compozită și vag articulată se explică printr-o colaborare diversă și adesea potrivnică; căci redactarea *Mokshadharmei*, cu repetirile, lungimile și inconsistențele ei, a durat poate secole întregi. Porțiunile religioase din această carte (a XII-a) au fost adăugate de șefi de secte noi, fiecare încercînd să exalte și să impună supremația propriilor sale credințe. Dar, după cum vom vedea, tonalitatea acestei *pseudo-epice* e adesea destul de clară: reafirmă pe de o parte monismul upanishadic colorat cu experiențe triste personale, iar pe de alta deschide larg porțile oricărei soluții soteriologice, care nu se ceartă cu autoritatea Scripturală.

În *Mokshadharma* se întîlnesc nume de școli binecunoscute în India, dar sensul lor e diferit de cel pe care îl vor avea în tratatele filosofice. *Vedanta*, d.p., se referă la *Upanishade* și *Vede*, iar nu la filosofia violent monistă instaurată izbînditor de Shankaracharya. *Nyâya* și *Vaisheshika* au înțelesuri și mai vagi. Totuși, în ceea ce privește elementele *Samkhya* și *Yoga* din această carte a *Mahabharatei*, un lucru e clar : că aici *Samkhya* și *Yoga* nu sînt sisteme filosofice, ci drumuri către liberarea de ciclul existențelor ; că *Samkhya*, in *epică*, nu înseamnă filosofia pe care o întîlnim închegată și organizată în tratatul clasic al lui Ishvara Krishna, ci orice cunoaștere metafizică ; iar *Yoga* nu are sensul fixat de Patanjali *(cittavrittinirodha)*, ci înseamnă orice disciplină practică, orice activare orientată soteriologic. Nu se întîlnește nici diferența care constituie specificitatea sistemelor clasice *Samkhya* și *Yoga* : cea dintîi ateistă, cealaltă teistă. E de remarcat că *Samkhya* nu înseamnă, în *Mokshadharma*, după cum nu înseamnă nici în *Gita*, disociația sufletului de *prakriti*, iar *Yoga* nu cunoaște încă precizarea tehnică și fiziologică din tratatul lui Patanjali : *Yoga* înseamnă orice *activare*, și adesea e sinonim cu «acțiune» *(Gita*, V. 2).

Upanishadele acceptau o singură posibilitate de mîntuire : cunoașterea lui Brahman *(Kauśhitaki Upanishad*, I. 4) și acest mesagiu metafizic e leitmotivul întregii literaturi upanishadice. Dar literatura ulterioară acceptă o pluralitate de soluții la problema mîntuirii. Se pare că *Mokshadharma* e un stadiu ulterior al spiritualității upanishadice, cu această nouă precizare : că, alături de alte multe drumuri pentru realizarea dezrobirii de existență,

sunt două căi preferabile ; cea dintîi prin *cunoaștere*, și se numește *Samkya*, cealaltă prin *practică*, și se numește *Yoga*. De pildă *Gita* (VI, 46—47) recunoaște cinci posibilități de mîntuire : cel care practică ritualele vedice *(Karmin)* [1], cel care practică înfrînări *(tapasvin)*, cel care e învățat *(jnanin ;* Shankara în comentariul său se referă la Scripturi, *jnânamatra shastrapandityam*, dar termenul implică orice cunoaștere), cel care practică Yoga *(Yogi)* și, deasupra tuturor, cel care e devotat Yogei supreme în Krishna *(madgatenantaratmana shraddavan bhajate)*. Evident, *Gita*, fiind un tratat vishnuit, preferă calea din urmă, devoția mistică, *bhakti* — dar nu spune că celelalte căi de mintuire sunt zadarnice sau eretice [2]. Acest caracter catolic în ceea ce privește căile de transcendere mundană e evident în întreaga porțiune a *Mahabharatei*, contrastînd cu soluția unică, pur metafizică, oferită de *Upanishade*. *Mokshadharma* și *Bhagavat-Gita* sunt încercări de sinteză a tuturor curentelor spirituale contemporane, exceptînd firește doctrinele eterodoxilor (Buddhism, Jainism) și ale materialiștilor. Structura lor, oarecum fluidă și sincretică, trădează o epocă de efervescențe religioase, de descoperiri și sinteze, în care — poate pentru întîia oară în istoria culturii indiene — se acceptă oficial și pe aceeași treaptă cu soluțiile upanishadice, puncte de vedere care exaltă devoția religioasă, sau alte soluții pentru liberarea sufletului de iluzia durerii existenței.

2. «*Înțelepții, familiari cu mijloacele de atingere a liberării, au vorbit despre două metode*, Samkhya *și* Yoga» (*Mokshadharma*, cap. 196, v. 7). Bhisma, rugat de Yudhisthira să explice diferența dintre

aceste căi, răspunde (*Mahabharata*, XXI, 11038) ; «*Şi* Samkhya, *şi* Yoga *laudă metodele lor ca mijlocul* (Karana) *cel mai bun...* (11043) ; *cei ce se conduc după* Yoga *se întemeiază pe o percepţie imediată (mistică,* pratyaksahetava, *cf. Hopkins, op. cit., p. 105, N. 1.); cei ce urmează* Samkhya *se fundează pe învăţăturile tradiţionale* (shastraviniscayah). *Eu socotesc adevărate ambele aceste învăţături... (11044); urmate conform instrucţiunilor, amîndouă conduc la ţelul suprem (11045). Amîndouă au comun puritatea împreună cu înfrînările şi milă pentru toate făpturile, păstrarea jurămintelor stricte e comună amîndurora ; părerile* (darsanam, *opinii), însă nu sunt aceleaşi în* Samkhya *şi în* Yoga»[3].

E evident caracterul pragmatic şi nesistematic al ambelor acestor soluţii soteriologice. Nu întîlnim aici *filosofii*, aşa cum vom întîlni în epoca imediat următoare, a tratatelor clasice. *Samkhya* înseamnă orice cunoaştere care conduce la mîntuire şi — deşi această cunoaştere, ca pretutindeni în epoca postvedică, e orientată metafizic — nu are nimic comun cu un «sistem» metafizic. Ca şi în *Upanishade*, se exprimă numai o cunoaştere supra-sensorială, oarecum extatică, fiind pură contemplaţie a principiilor.

Mahabharata e familiară cu terminologia *Samkhya* şi se întîlnesc mai ales în *Gita* şi *Mokshadharma* termeni care în Ishvara Krishna vor fi articulaţi într-o filosofie realistă : *prakriti, tatvas, mahat,* etc. (Cf. Hopkins, op. cit., p. 89—190). Dar nicăieri în *Gita* nu se defineşte *Samkhya* ca distingerea sufletului de experienţă — baza sistemului lui Ishavara Krishna — ci ea înseamnă numai «adevărata cunoaştere» *(tastva jnâna)*, sau cunoaşterea sufletu-

lui *(atmabodha)*, asemănîndu-se mai degrabă cu spiritualitatea upanishadică. Aceasta nu dovedește o «mixtură de idei *Samkhya* și *Vedanta*» cum crede Hopkins, cei pur și simplu un stadiu anterior atît *Samkhyei* cît și *Vedantei*. Nu e necesar, de asemenea, să presupunem în epică o școală teistă *Samkhya* paralelă școlii ateiste clasice a lui Ishvara Khrishna. *Samkhya*, repetăm, înseamnă pur și simplu *cunoaștere*, iar *Yoga, practică* — și amîndouă acestea sunt căi de liberare de răul existenții.

«Adevărul» aflat de *Upanishade* și de *Samkhya* e acceptat și de *Yoga*, căci acest termen — fie în înțelesul lui larg epic, de acțiune, fie în sensul specific, clasic, de tehnică mistică — se referă numai la o practică soteriologică, iar rațiunea sa de a fi și consistența dialectică e împrumutată de obicei din *Samkhya* sau *Upanishade*. *Mokshadharma* (v. 11463) spune că precursorii *(purahsarah)* yoghinilor se află în *Vede* (adică *Upanishade)* și în *Samkhya*. Învățăturile acesteia din urmă cuprind încercări de analiză a materiei și scheme ale desfășurării naturii primordiale *(prakriti)*, subiect care nu a interesat niciodată pe *rishii* upanishadici. De asemenea se găsește analiza intelectului și alte accesorii ale cunoașterii. E interesant de remarcat că deosebirea dintre cel de al 25-lea principiu, sufletul așa cum se află, în starea de «ignoranță», și cel de al 26-lea, sufletul transcendind ignoranța — e numai o deosebire calitativă. Cel dintîi e *budhysmana*, «căutînd iluminarea», celălalt e *bodhatma*, «iluminat». Oldenberg *(Nach. v. d. Koniglichen Gesell. d. Wiss. zu Gottingen*, Ph.-hist. Klasse, Berlin 1917, p. 237) spune că locul sufletului în enumerarea principiilor e despicat în două ca să explice deosebirea calitativă

între sufletul neiluminat și iluminat. Însăși deosebirea dintre suflet și Dumnezeu e una de grad, nu de substanță. Sufletul e conștiința limitată, în timp ce Dumnezeu e conștiință pură, autonomă.

E adevărat că pluralitatea sufletelor, cu caracter distinctiv în *Samkhya* lui Ishvara Krishna, se află deja în *Mokshadharma*: «*multe suflete sunt în lume după învățăturile* Samkhya *și* Yoga; *ele nu admit că există un singur suflet*» (v. 11714). Dar citit în întregime, pasagiul se înțelege ca afirmînd o pluralitate de suflete empirice, *anima*, nuclee de experiențe psihice, limitate și individuate; cu un cuvînt, sufletul neiluminat, vrăjit de iluzia că e individuat și izolat. Aceasta e vechea iluzie împotriva căreia luptă *Upanishadele*: iluzia de a fi limitat de experiențele minții. În epică, această pluralitate a sufletelor nu prezintă consistența și dialectica din Ishvara Krishna. În *Mokshadharma* sufletele empirice sunt emanații din sufletul Universal, unic, Brahma, și prin iluminare se reîntorc la el. Ishvara Krishna, însă, negînd pe Dumnezeu *(Ishvara)* ca suflet unic și creator — trebuia să accepte o pluralitate infinită de *purusha*, de suflete complet izolate între ele, fără nici cea mai mică putință de intercomunicare, prin nici un mijloc. Drumul celui ce urmează învățăturile *Samkhya* e numai către sine însuși; liberarea de relele existenții se va împlini numai prin sufletul său; de fapt, se împlinește de la sine în clipa cînd își cunoaște adevăratul suflet, *purusha*.

«Cunoașterea», care e depozitată în manualele *Samkhya* se îndreaptă tocmai asupra acestui «adevărat», iluminat, suflet; mai mult, îl revelează, căci prin alchimia gnostică a *Samkhyei*, al 26-lea prin-

cipiu apare în locul celui de al 25-lea. Capitolul 194 al *Moskhadharmei* e închinat sufletului și relațiilor lui cu viața mentală. *«Despre acei care astfel cunosc sufletul, liberat de toate obiectele lumești și Unul, se spune că obțin înaltă și excelentă cunoaștere»*. Înțelepciunea e cunoașterea sufletului, iar aceasta e identică cu mîntuirea. Aceeași valorificare supremă a spiritului și a mijloacelor metafizice de a-l revela, pe care am întîlnit-o în *Upanishade*. Înțelepciunea brahmaistă (de la Brahma, nu de la brahman, întîia castă a hinduismului) se popularizează în Epică ; pierde oarecum tăria și prospețimea celor dintîi descoperiri, dar însuși răsunetul și succesul său îi mărturisește necesitatea, urgența terapeutică, în stratele epice. Din clipa cînd sufletul și anihilarea durerii au fost descoperite, gîndirea brahmaistă s-a organizat în două structuri paralele ; cea dintîi, plecînd de la unitatea sufletelor (pluralitatea fiind numai o iluzie a experienții senzorico-mentale), încearcă să explice tot ceea ce privește istoria acestui suflet în lume, neglijînd realitatea fenomenică pînă la anularea ei definitivă în monismul *vedantin* al lui Shankara ; cealaltă, pornind de la dualismul spirit-materie *(purushaprakriti)*, încearcă să afle istoria materiei și relațiile ei cu sufletul, ajungînd la postularea iluziorității acestei relații, dar afirmînd atît realitatea materiei cît și pluralitatea sufletelor *(Samkhya* clasică). Și una și alta încearcă numai să răspundă la întrebarea centrală ; ce e real și ce e aparent în experiență ? Cu corolarul ; fiind experiența dureroasă, nestatornică și plurală, mai poate fi ea reală (căci realitatea e una, eternă și beatifică, în concepția indiană) ? Și totuși experiența există. Soluțiile *Samkhyei* și *Vedantei* sunt simple răspunsuri metafizice,

întrucît amîndouă — deși pe căi deosebite și cu temeiuri opuse — despart sufletul de non-suflet și hărăzesc durerea numai celui de al doilea principiu.

3. Contrastînd cu *Sámkhya*, Yoga înseamnă în Epică orice *activitate* care conduce sufletul către Brahma. Evident, de cele mai multe ori, activitatea aceasta se traduce prin înfrînarea simțurilor, prin ascetism și penitențe de orice fel. Yoga nu înseamnă în Epică «renunțare la fruct», așa cum e explicată în *Gita*.

Gita e un poem de o structură singulară, și filosofia ei încearcă o sinteză a tuturor metodelor de emancipare. Înainte de a analiza cum se cuvine acest poem, e necesar de precizat înțelesurile și tehnica Yogei în celelalte porțiuni ale Epicei. Grație lui Hopkins, precizarea aceasta se poate face cu oarecare ușurință. E izbitoare, dintru început, fluiditatea sensului acestui cuvînt în Epică. Yoga înseamnă cîteodată «metodă»*(Gita*, III, 3), altădată «activitate» (*Mokshadharma*, 11.682), sau «putere» (ibid. 11.675), altădată «meditație» (11.691, etc.), «renunțare» (*sanyasa* cum e in *Gita* VI. 2), etc. Această fluiditate și confuzie a termenului *Yoga* e încă un argument pentru caracterul compozit al Epicei, împotriva tezei ingenioase a lui Dahlamn, care susține unicitatea *Mahabharatei*.

În linii mari, se observă trei straturi : 1) vechi episoade cu ascetism *(tapas)*, conținînd practici și teorii ascetice asemenea ascezei vedice fără referințe la *Yoga ;* 2) episoade și discursuri in care *tapas* și *Yoga* sunt sinonime, și amîndouă sunt considerate instrumente magice ; 3) discursuri didactice și episoade în care *Yoga* capătă o terminologie distinctă

și o sistematizare elaborată pe temelii filosofice. Această din urmă porțiune, cuprinsă în mare parte în *Mokshadharma*, e interesantă pentru că mărturisește întîia emancipare a *Yogei* (cel puțin în hinduism) de masa de materiale magice, dovedindu-se o metodă soteriologică și lărgindu-și cadrele într-atît încît, în *Gita*, ajunge să îmbrățișeze cinci itinerarii soteriologice corespunzătoare la cinci spețe de yoghini.

Probe de ascetism vedic se găsesc cu prisosință în tratatele anterioare *Mahabharatei* și ele, după cum am văzut, își au temelia în teoria magică a sacrificiului. Se întîlnește în Epică o disciplină pur fizică, urmărind rezultate concrete, fie prin îmblînzirea zeilor, fie prin înfricoșarea lor. Fenomenologia acestui ascetism magic e primară și primitivă : tăcere (*mauna*, înfrînarea limbii), chin excesiv *(ativatapas)*, «uscarea trupului», sunt mijloace folosite nu numai de *religieux*, ci și de regi (*M. Bh.* I 115, 24 ; 119, 7 și 24). Ca să înduplece pe Indra *(ariradhayisur devam)*, Pandu stă o zi întreagă într-un picior și obține *samadhi* (I. 123, 26) ; dar această transă nu vădește nici un conținut religios ; e mai degrabă o hipnoză produsă fizic, și relația dintre om și zeu e aici de-a dreptul magică. Fiziologia mistică a acestui ascetism vedic prezent în Epică e lipsită de orice subtilitate și tehnică, mărturisind influențele unui strat fără cultură religioasă. De altfel, e sugestiv faptul că acele *Upanishade* care pomenesc întîi de Yoga aparțin *Yajurvedei*, adică școlii vedice eminamente Kshatria, casta militară în subterană și în continuă fricțiune cu casta brahmană. Iar pedagogia Yogei în Epică e fundată pe materiale dacă nu identice, cel

puțin similare acestor *Upanishade* yajurvedice. Această coincidență aruncă o lumină nouă asupra probabilei origini a ascetismului yoginic.

În *Anusasana*, o carte din *Mahabharata*, se găsește sub numele de *yoghini* o voluminoasă listă de asceți ; confuzia între *Yoga* și *tapas* e evidentă în *M. Bh.* XII 153,36[4]. Atît yoghinul cît și ascetul au renunțat la fructele existenții pentru restaurarea inițialei purități și autonomii a sufletului. Valoarea concretă a ascezei, energia magică a înfrînării simțurilor atît de mult exaltată în literatura post-vedică — e identificată cu Yoga, *Yati* și *yoghin* ajung termeni echivalenți, denumind orice aryan «doritor să-și concentreze mintea» *(yuyuksat* și studiind nu Scripturile *Shastras)*, ci silaba mistică *Om (nirvana)*, adică încercînd să intre în nemijlocită relație cu supranaturalul, iar nu prin dogme și rituri.

Practicile acestea produc o forță care se numește în Epică «puterea Yogei» *(yogabalam)* ; cauza ei imediată e *dharana*. Ca să obțină această «fixare a minții» *(dhârana)*, anumite preliminarii sunt indispensabile ; așa, de pildă, cele «cinci păcate» trebuiesc înlăturate[5] («trăite» ; *M. Bh.* XII, 301, 15—17) prin sentimentul placidității («sabia» equanimității Yogei, XII, 255,4), iar această stare, purificată de orice ezitare intimă, de orice dinamică psihică, se obține de obicei prin ritmarea tot mai lentă a răsuflării (XII, 192, 13—14).

În XII, 301, 39 și urmare, se află o schemă a practicei : «*Un yoghin care, devotat marei făgăduieli* (mahavratasamahitah) *cu dibăcie fixează sufletul său subtil* (sukshman atman) *în următoarele porțiuni : buric, grumaz, cap, inimă, stomac șolduri, ochi, ureche și nas, repede arzîndu-și toate faptele bune sau*

rele, fie ele chiar asemenea unui munte (în mărime), străduindu-se să atingă Yoga Supremă, e liberat (de mrejele existenții) dacă așa vrea el». Dar, firește, asemenea practici, tocmai pentru că apelează la un efort maxim de voință și foarte puțin la rugă (*bhakti*, evlavie, devoție) — nu sunt ușor de realizat.

Mahabharata (v. 52 și urmare) exaltă dificultățile practicilor Yoga și atrage atenția asupra primejdiei care amenință pe cel care eșuează. E binecunoscuta primejdie a tuturor acțiunilor magice, care dezlănțuie forțe ce ucid pe mag dacă acesta nu e destul de puternic ca să le subjuge prin voința lui și să le canalizeze după dorința lui. *«Aspru e drumul cel mare* (mahapantha) *și puțini sunt acei care îl parcurg pînă la capăt, dar mare vinovat* (bahudosa) *e numit acela care, după ce a început drumul Yogei (renunță să meargă mai departe și) se întoarce»*. O forță impersonală și sacră a fost descărcată prin asceza yoghinului asemenea energiei impersonale antrenate de orice alt ceremonial, magic sau religios. Nu e nevoie să amintim exemple și idei similare din alte religii, pentru că însăși concepția fundamentală a hinduismului, noțiunea de *Karma*, explică firesc procesul acesta.

Dar caracterul magic, nemodificat încă de o valoare religioasă, a practicilor Yoga în Epică e evident și din alte puncte de vedere. Așa de pildă, capitolul 107 din cartea XIII lămurește că nu preotul brahman, ci yoghinul e acela care se bucură de beatitudini carnale. Chiar pe pămînt, în cursul antrenamentului său ,e slujit de femei fosforescente etc., iar în cer se bucură de toate voluptățile la care a renunțat pe pămînt, înzecite [6].

Am pomenit de acest aspect al Yogei ca să subliniem încă o dată complexitatea și pluralitatea obîrșiei acestui fenomen magico-religios, Yoga. Aici avem de a face cu un element popular, în orice caz non-brahmanic, care își are corespondențe în alte religii, și care stăruie în Yoga chiar după ce acesta se liberează de spiritul magic și se organizează ca o asceză meditativă și o spiritualitate elevată. În Patanjali se atrage luarea aminte a neofitului să nu cadă pradă tentației zeilor și nimfelor cerești. Dar în *Mahabharata*, cel puțin în acel strat reprezentat de XIII, 107, renunțarea are numai un scop instrumental, magic, de posedare plenară ; acest sens — al stăpînirii prin posedare, iar nu prin renunțare — va fi dilatat și organizat într-o magnifică filosofie ceremonială de către tantrism, ale cărui rădăcini, nu trebuie să uităm, sunt în *Vede* și ale cărui origini istorice nu sunt mult posterioare Epicei. Vom vedea că și literatura tantrikă se folosește de același termen, «Yoga», ca să exprime instrumentul desăvîrșirii spirituale, și folosește o terminologie tehnică proprie Yogei, deși adesea cu un înțeles mult deteriorat. Toate aceste exemple probează încă o dată că Yoga nu a fost, în India, o școală cu un șef unic, nici o anumită dogmă sau tehnică mistică, ci mai degrabă o formulă excesiv de vastă, cuprinzînd orice practică eficace pentru eliberarea de existență sau, în orice caz (cum e Tantra), pentru depășirea ei. Yoga, însă, începe a fi organizată în cele dintîi secole d. Chr. într-un anumit complex de rețete și doctrine, care va fi sistematizat și editat definitiv de Patanjali. Aceasta reprezintă *Yoga* clasică.

4. Hipnoza nu era necunoscută yoghinilor, și de aceea e greșit să se creadă că starea de supra-conștiință, *samadhi*, din Manualul lui Patanjali nu e altceva decît o transă hipnotică. Sunt probe care ne fac a crede că toate fenomenele psihice, și într-un anumit sens cele metapsihice, au fost populare în India dintr-un timp destul de îndepărtat, iar autenticii mistici și yoghini au făcut deosebirea dintre ele și stările *samadhi* — după cum în mistica islamică sufiștii au știut deosebi simpla pierdere de sine printr-un extaz nervos, de o experiență mistică [7].

Pentru a facilita precizarea fenomenelor produse de yoghini și a atrage în același timp atenția asupra confuziei care de obicei se face între ele, e instructiv episodul hipnotic din *M. Bh.* XIII, 40, 46, 47, 50—51 ; 41, 13, 18. Devaśarman, trebuind să plece în pelerinaj pentru împlinirea unui sacrificiu, roagă pe discipolul său, Vipula, să-i păzească soția, Ruci, de farmecul lui Indra. Vipula o privește lung în ochi și Ruci e inconștientă de influența magnetică a privirilor *(urvasa rakșane yukto na ca sa tam abudhyata*, 40, 59). Ochiul operatorului e »fixat«, spiritul trece în trupul Ruciei și trupul lui e «împietrit asemenea unei picturi» *(dadarça... Kalevaram, niçcestam stabdhanayanam yatha lekhyagatam tatha)*. Cînd Indra intră în odaie, Ruci ar vrea să se ridice și să împlinească datoria ei de gazdă, dar «fiind înțepenită și înfrînată» de către Vipula «îi fu peste putință să se miște». Indra vorbi «îndemnat de Ananda, zeul Dragostii : Am venit pentru dragostea ta, oh ! tu, cu zîmbet rîzător !». Dar Ruci, deși voia să-i răspundă, «se simți incapabilă să se ridice și să vorbească» pentru că Vipula «înfrînase simțurile ei prin lanțurile Yogei» *(babandha yogabandaic ca ta-*

yah sarvendriyani sah) și ea ajunsese peste putință de mișcat *(nirvikara*, inalterabilă, 41, 3—12). Procesul hipnotic e astfel rezumat : «*unind* (samyogya) *razele ochilor lui cu razele ochilor ei, el pătrunse în corpul ei întocmai cum vîntul pătrunde prin văzduh*» (40, 56—57 ; cf. Hopkins, *Yoga-tehnique*, 359—360).

Această tălmăcire a hipnozei prin «intrarea în trup» e un motiv bine cunoscut atît în India cît și în folclorul universal [8]. Se întîlnește și o altă operație de «trecere din trup în trup» *(dehantara-avesa, anya-deha-pravesako yogah ;* «intrarea în alt trup» citată în Manualul lui Patanjali (III 37 ; *cittasya parasharîraveshah)* dar aceasta e o putere magică *(siddhi)* pe care o capătă yoghinii [9]. E remarcabilă precizia cu care e descrisă hipnoza : ea a fost cu grijă disociată, în India, de transa autentică, *samadhi*. Patanjali, descriind «puterile» *(siddhi)* pe care le obține un yoghin, încearcă o catalogare a speciilor de magie yogică cunoscute în timpul său — dar are grijă să adaoge că acestea sunt inutile mîntuirii *(moksha)*, sunt simple instrumente, ajutîndu-l să înfrîngă obstacolele, dar devin tentații primejdioase îndată ce sunt folosite cu scopul cîștigului personal. În Manualul lui Patanjali, *siddhi* nu sunt decît verificarea ascensiunii spirituale a yoghinului ; aceasta capătă anumite puteri prin anumite exerciții spirituale, și victoriile sale sunt ilustrate prin dăruirea de *siddhi*. Adevărata Yoga, însă, disprețuiește «puterile magice», pentru că ele pot fi prilej de atașare lumească, în orice caz pot distrage mintea concentrată a Sihastrului de la ținta lui supremă, *samadhi*. E interesant de știut că Patanjali vorbește de *siddhi* ca despre niște puteri supraumane cîștigate de prac-

ticantul Yogei în drum spre perfecțiune. În nici un caz ele nu pot constitui un scop al practicei.

Siddhi n-au fost întotdeauna refuzate și nefolosite. Literatura tantrikă, atît buddhistă cît și hinduistă, le exaltă și le socotesc probele divinizării omului. Se găsesc chiar și liste de asemenea «magicieni» *(siddhas)*, ale căror minuni au fost păstrate în tradiția Indiei și au alimentat veacuri de-a lungul folclorul indian.

5. *BHAGAVAD — GITA*. În *Upanishade* s-au întîlnit cele dintîi probe organice de emanciparea religiozității și metafizicii de ritualismul sau cosmogonia Vedelor. *Gita* realizează autonomia perfectă a vieții mistice și mesagiul ei oferă cea dintîi mare sinteză a spiritualității devote indiene. Religia trebuie să-și aibă izvoarele ei proprii, care nu depind de ritualism nici de scolastică. Și cu cît înaintăm în Evul Mediu, necesitatea aceasta de autentică și imediată legătură cu Dumnezeu apare mai evidentă. Ceea ce aduce nou Epica e tocmai acest îndemn direct la om de a-și găsi fiecare pe Dumnezeu. Iar în locul drumului unic — al cunoașterii absolute *(atman = Brahman)* — promovat de marile *Upanishade*, *Gita* oferă o pluralitate de drumuri, care conduc toate la *mukti*. Preferințele *Gitei* sunt pentru calea evlaviei *(bhakti)*, pentru dăruirea totală de sine (VI. 46). Problema capitală a *Bhagavad-Gitei* e conflictul între «acțiune» *(Karma)* și «contemplație» *(shama)*; dacă e posibil să se obțină mîntuirea prin acțiune, sau dacă singura cale ar fi meditația ascetică. Aici intervine definiția pe care *Bhagavad-Gita* o dă noțiunii de Yoga și care se cere discutată.

În *Bh. G.* VI. 2, Yoga e identificată cu *sannyasa*, care înseamnă renunțarea la viața socială și confortul, datoriile și drepturile vieții asociate; un *sannyasin* e un anahoret fără adăpost și fără nici o obligație față de societate. În *Bhagavad-Gita*, însă, *sannyasa* are un sens mai general, de «renunțare», în cadrul sau în afara societății. În aceeași strofă se spune că nimeni nu poate ajunge *yogi* dacă nu se dezbară de *sankalpa*, adică de funcțiunea imaginativă și veșnic schimbătoare a minții omenești, prin care omul e împins întotdeauna către noi tentații, e distras la fiecare clipă către un alt scop, și e menținut într-o continuă zbatere de fantezii și pasiuni. Într-adevăr, numai prin instruirea voită a fluviului conștiinței se poate obține concentrarea, fără de care nici o meditație mistică nu se poate realiza. În VI. 3, se precizează cele două metode care trebuiesc aplicate, în două stadii ale perfecțiunii spirituale: pentru *muni* care vrea să practice Yoga, drumul e acțiunea *(Karma)*, pentru cel care a atins *yogarudha* (adică e absorbit în profundă meditație și nu mai are de luptat cu obstacole senzoriale sau mentale), *shama* sau contemplația e metoda recomandată. Se înțelege, deci, că activitatea *(Karma)* e necesară atît timp cît simțurile nu sunt încă înfrînte și activitatea mentală încă nedisciplinată. Ea nu poate fi un scop în sine — adică a acționa orientat către obiect, pentru satisfacerea poftelor individuale, pentru «setea fructelor» *(phalatrishna)* — ci trebuie să se transforme într-un instrument ascetic, renunțînd la bucuria roadelor obținute, emancipîndu-se de interese individuale și instructive, și ajungînd acțiune nonpersonală, dezinteresată, prin care Krishna poate interveni în lume. În momentul cînd *muni* a reali-

zat *«absorbția în meditația profundă»*,, activitatea ajunge pentru el inutilă. *Bh. G.* VI, II, explică *yoga-rudha* ca o liberare de *sankalpa* și o autonomie perfectă, atît față de obiectele, simțurile, cît și acțiunile pe care acestea de obicei le suscită. *Sankalpa* e o noțiune ades întrebuințată în psihologia indiană ca suport și vehicul al dorințelor, al setei de existență,, al pasiunilor și iluziilor. *«Oh ! dorință, eu știu unde ți-e rădăcina : tu ești născută din* sankalpa. *Nu mă voi gîndi la tine și astfel vei înceta să existi, împreună cu rădăcina ta»* (*Mahabharata*, Santi Parva, cap. 177, 25).

În versul următor (VI. 5) omul e îndemnat să se înalțe prin propriul lui suflet *(udharet atmana atmanam)* ; nu trebuie să slăbească o clipă acest suflet, căci el e prietenul dar și dușmanul omului. Pentru cel ce se poate controla pe sine *(jitatman)*, sufletul suprem *(paratma)* e realizabil în orice condiții, fie ele de suferință fizică sau morală : *«în frig și în arșiță, în bucurie și suferință, ca și în cinstire și dezonoare»* (VI.7). El ajunge placid, *«un bulgăre de lut, de piatră sau de aur îi e tot una»* (VI. 8) ; *«privește cu aceiași ochi pe bine-voitori, pe prieteni, dușmani, neutri și arbitri, pe cei care îl urăsc, pe rude, pe cei drepți și nedrepți»* (VI. 9) ; un asemenea yogi e numit *yukta*, adică ferm, solid, constant. Detașat de mediul fizic și liberat de înclinări — el poate afla echilibrul și meditația oriunde și oricum[10].

Firește că pînă la extirparea totală a înclinărilor firești, a înnăscutei atracții sau repulsii pentru obiectele experiențelor, yoghinul trebuie să-și aplice toată voința și concentrarea de care e în stare ; în acest sens el face uz de *Karma*, de «acțiune». Aici, *Karma* înseamnă îndeletnicire, efort, practică — fără a ur-

mări însă o satisfacţie egoistă, aşa cum urmăreşte de obicei orice acţiune umană, ci numai pentru a atinge *yogarudha*, care conduce apoi la *nirvana*.

Cu strofa II, cap. VI, începe schiţarea exerciţiilor şi meditaţiilor care constituiesc laolaltă practica Yoga. Deşi aspectele exterioare — poziţia trupului, fixarea vîrfului nasului, fermitatea, abstinenţa sexuală — sunt similare practicei din Manualul lui Patanjali, totuşi meditaţia de care vorbeşte Krishna e altceva decît Patanjala Yoga. Mai întîi, nu se pomeneşte în acest capitol al *Bhagavad-Gitei* de *pranayama*, adică de ritmarea respiraţiei, atît de esenţială în Manualul lui Patanjali. *Pranayama* e menţionată numai de două ori în *Bhagavad-Gita* (IV. 29 şi V. 28), dar mai mult decît un exerciţiu yogic ea e o meditaţie de substituire, aşa cum se întîlneşte în epoca imediat post-vedică şi upanishadică; aici *pranayama* e un sacrificiu ritual interiorizat, iar nu temelia meditaţiei care conduce la *samadhi*. Apoi meditaţia yogică în *Gita* îşi ajunge scopul suprem întrucît şi numai dacă yoginul se concentrează cu mintea în Krishna. «*Cu sufletul senin şi fără teamă, statornic în jurămîntul de a păstra calea sfinţeniei* (brahmacari)[11], *cu mintea stăpînă şi neîncetat gîndind la Mine, el trebuie să practice Yoga avîndu-Mă pe Mine ca suprem scop*» (VI, 14). «*Astfel, cu sufletul totdeauna devotat meditaţiei, yoginul cu mintea subjugată atinge pacea ce sălăşluieşte în Mine şi al cărei ultim hotar e* nirvana» (15). Aceasta e deja o accentuată trăsătură mistică, *bhakti*, care lipseşte în Patanjala Yoga, unde ajutorul lui Ishvara nu e decît auxiliar. Krishna, în *Gita*, e singurul scop care justifică practica Yoga şi meditaţia. Aici concentrarea mistică trebuie să se fixeze în fiinţa lui Krishna;

prin grația lui (și în *Bhagavad-Gita* conceptul de grație deja începe să se lămurească, prevestind luxurianta dezvoltare ce o va avea în literatura vaishnavă) yoginul obține *nirvana*, care nu e nici *nirvana* budhismului originar, nici *samadhi* din Patanjala Yoga, ci o viețuire beatifică, o experiență supramentală dar concretă.

«Succesul în Yoga» nu se obține prin excese; prea multă sau prea puțină hrană, prea mult sau prea puțin somn, nu conduc la concentrarea necesară (VI. 16). Pentru cel temperat și cel moderat «Yoga ajunge nimicitoarea durerii» (17). Căci Yoga e «o stare de separare de contactul durerii» *(duhkhasamyogaviyoga*, VI, 23), adică o liberare de însăși destinele existenței, care sunt durerea și tranzietoritatea. Mai mult decît o asceză, Yoga înseamnă în *Bhagavad-Gita* meditație și eliberare, calm și ascensiune spirituală. În locul robiei instinctelor și funcțiunilor mentale, se instaurează libertatea în Krishna. Cel ce renunță la individualism, cel ce-și pierde individualitatea în Krishna, capătă o seninătate și o libertate intangibilă pentru cel integrat lumii fenomenale.

Un adevărat yogi *(vigata Kalpasha*, «liberat de corupția» binelui și răului) atinge cu ușurință infinita beatitadine *(atyantam sukham)* generată de contactul cu Brahman *(brahman asamsparsha*, VI. 28). *Nirvana* obținută nu e, așadar, o autonomie perfectă a sufletului cum e în Patanjala Yoga — ci o unire, o coincidență perfectă cu Krishna. Tendința upanishadică e colorată în *Gita de* o nuanță pur mistică. Yoghinul vede «sufletul în toate făpturile și toate făpturile în suflet» (29). Iar în strofa următoare, legătura mistică între Krishna — suflet al totului, dar

păstrîndu-și o personalitate sacră ce nu se ghicea în panteismul abstract al *Upanishadelor* — și yoghin, e precis definită : «*Cel care Mă vede pretutindeni și vede toate lucrurile în Mine — pe acela eu nu-l părăsesc niciodată, și el niciodată nu mă părăsește. Cel care, statornicit în unitate, Mă adoră pe Mine ce sălășluiesc în toată făptura — acel yoghi sălășluiește în Mine, oricare ar fi felul lui de viață*» (30—31). În *Isha Upanishad* (cap. VI) se întîlnește acelaș motiv ca în strofa mai sus citată (*Gita*, VI, 30), și aceasta dovedește că au existat curente teiste în *Upanishade* ce s-au transmis și au rodit atît de magnific în *Gita*. Brahman upanishadic ajunge tot mai mult un Dumnezeu personal ; mai precis, Krishna, Dumnezeu personal și nucleu de experiențe mistice, e identificat cu Brahman-ul speculației metafizice upanishadice. Rezultatele acestei speculații, identitatea funciară atman-brahman, sunt asimilate de literatura mistică ; e posibilă o unire a sufletului uman cu sufletul cosmic personificat în Krishna prin faptul că amîndouă au o esență identică. Dar sufletul uman e limitat de ignoranță, e întunecat de poftele egoiste, e rătăcit de dogme. *Bhagavad Gita* recomandă tocmai metodele prin care se poate restaura o armonie și o unire finală între cele două suflete. Iar Yoga, în sensul pe care îl descifrăm aici, e una din căile de apropiere.

Lauda cea mare se cuvine însă nu yoghinului, complet detașat de durerea și bucuria lumii, ci celui care socotește durerea și bucuria altora ca ale lui, «judecîndu-le cu aceeași măsură a sufletului său» (VI. 32). Acesta e leit-motivul misticii indiene, popular de altfel în toată istoria misticii — și însuși Budhismul, la început riguroasă etică și terapeutică

personală, a ajuns cu timpul la acel grandios pantheon de Boddisattvas care, deși mai au un singur pas ca să treacă în *Nirvana*, totuși nu vor să-l facă pînă cînd nu vor aduce mîntuirea tuturor făpturilor. După ce psihica individuală e distrusă și limitele — create de ignoranță și setea de viață — cad, se urzește o nouă conștiință, supraindividuală, în care simțirea și sîmburii de voință nu mai sunt alimentați de interesul egoist, ci de iubirea pentru toate ființele. Deci nu mîntuirea personală e ceea ce interesează în primul rînd, ci compătimirea universală. Cea dintîi conduce la cea din urmă, pentru că numai conștiința desprinsă de iluzii se poate înălța la o iubire universală.

Simpatia autorului *Bhagavad-Gitei* e toată pentru cel ce practică o asemenea Yoga. Chiar cel ce eșuează pe drumul yogic în această viață, neizbutind adică să înfrîngă obstacolele și să atingă *yogarudha*, care îl va conduce la *Nirvana*, nu e pierdut, deși și-a neglijat datoriile religioase civile, riturile vedice (VI, 37). El se va naște într-o familie de yogi pricepuți, și va izbîndi în altă viață ceea ce n-a izbîndit în aceasta (VI. 41). Krishna mărturisește lui Arjuna că numai faptul de a fi încercat calea Yogei ridică pe un ins deasupra celui ce s-a mulțumit să practice riturile prescrise de *Vede* (VI, 44). Pentru că predicarea riturilor are un țel oarecum egoist — a asigura armonia între om și zei pe pămînt, a asigura drumul drept al sufletului după moarte — pe cînd practica Yoga tinde la unirea cu creatorul, la pierderea omului în Krishna, prin nimicirea sufletului josnic și îndepărtarea limitelor. În sfîrșit, Krishna

nu uită să menționeze că dintre căile care duc la mîntuire, cea mai bună și cea mai recomandabilă e calea Yogei (VI. 46 ; cf. intra). Deși o sinteză a tuturor încercărilor de a mîntui omul de iluzoria durere a existenței — *Gita* rămîne un poem cu nedezmințit mesagiu mistic.

Noțiunea de *Yoga*, așa cum o găsim în *Bhagavad-Gita*, ca o predare deplină a sufletului uman lui Krishna — nu se mai întîlnește decît în literatura *Pancharatra*, adică a acelei secte vishnuite care pleacă de la însuși cultul lui Krishna, așa cum se găsește în *Bhagavad-Gita*. Așa de pildă, în *Ahirbudhnya Samhita* (cap. 31-32, dedicat Yogei), Yoga e numită «adorare a inimii» *(hridaya-aradhana)* sau «sacrificiu de sine» *(atma-havis)* și e opusă «sacrificiului extern» *(bahya-yoga)*. Sufletul în puritatea lui originară, separat adică de materie, e în atingere cu tot și toate ; el e descris în aceiași termeni ca in *Brihadaranyaka Upanishad* IV, 3. 23. seq. și *Ishavasya Up.* 5. Yoga e definită ca o «unire a sufletului uman cu sufletul suprem» *(jvatmaparamatmanoh samyoga)*. Prin meditația Yoga se obține, chiar în viață, experiența unirii cu Dumnezeu, pe care nu o obțin cei «liberați»[12].

În ceea ce privește noțiunile *Samkhya* în *Bhagavad-Gita*, deși terminologia ei e cunoscută și folosită în poem (cum e de altfel și în alte porțiuni ale *Mahabharatei)* nicăieri nu pare că *samkhya* înseamnă distincția între *prakriti* și *purusha* (cum sugerează Shankara în comentariul său la *B.G.* XIII 25), nici că se referă la ontologia *prakriti* și [la] evoluția cos-

mologică a *gunelor* cu referințele lor psihice (așa cum e *Samkhya* lui Kapila), *Samkhya* înseamnă și în *Gita*, ca în restul epopeei cunoașterea adevărată *(tattvajnana)*, sau cunoașterea sufletului *(atmabodha)*. Se vădește încă o dată caracterul gnostic al *Samkhyei* alături de caracterul practic al Yogei, care în *Gita* capătă o specifică tentă mistică [13].



CAPITOLUL V.



1. Am spus deja că sistemul Yoga se întemeiază — în fundamentele sale metafizice — pe ceea ce se numește *filosofia Samkhya*. Atît problema ontologică, precum și cea cosmologică, e pusă și rezolvată identic în ambele sisteme. În ceea ce privește problema sufletului și a liberării lui de experiența mentală, Samkhya și Yoga diferă numai într-un singur punct : pentru cea din urmă, alături de infinitatea sufletelor omenești, monade complet izolate și neputînd comunica între ele, există și un suflet suprem, *Ishvara* — adică Dumnezeu —, în timp ce Samkhya e un sistem perfect ateist și neagă posibilitatea existenței lui Dumnezeu, folosindu-se de o argumentare filosofică.

În expunerea ideilor filosofice care stau la temelia practicilor meditative yoginice, ne vom sluji atît de literatura Samkhya cît și de cea Yoga. Va trebui așadar, să expunem punctele de plecare ale gîndirii Samkhya, problemele pe care și le pune, dialectica prin care le soluționează și importanța pe care au pentru scopul final : liberarea sufletului. În această expunere vom urmări numai argumentele

textelor originale Samkhya, adică culegerea de aforisme atribuite lui Kapila, împreună cu comentariile sale, şi celebrul manual clasic al sistemului, compus de Ishvara Krishna. Vom păstra tot timpul punctul de vedere al unui sistem filosofic indian şi nu vom hazarda comparaţia cu sisteme aparent similare din filosofia occidentală. Textele demonstrative se găsesc traduse şi adnotate în note.

Filosofia aforismelor lui Kapila şi a comentatorilor săi clasici prezintă un sistem complet maturizat, de un indiscutabil caracter dualist-realist, net opus atît idealismului monist al lui Shankara, cît şi criticismului realist al şcolilor buddhiste. Probabil că obîrşia filosofiei Samkhya a fost aceeaşi speculaţie upanishadică, de unde au derivat atîtea curente vendatine. Momentul istoric generator se pare că a fost reacţiunea împotriva tendinţelor tot mai accentuate către idealism metafizic — care, ulterior, vor domina filosofia indiană — ca şi împotriva atitudinei mistice devoţionale, ce începea să capete predominanţa.

Emancipată de riguroasa dialectică monistă ca şi de efuziunile sau ritualele meditative, gnostice, esoterice — gîndirea, pe care am numit-o *orto-samkhya*, se îndreaptă către cunoaşterea lumii exterioare, către analiza stărilor mentale şi stabilirea diferenţelor faţă de suflet. Kapila, mitic fondator al sistemului Samkhya, a sistematizat — fireşte, în acord cu propriul său temperament metafizic — acest material flotant, brut şi incert, de reflecţii asupra substanţei cosmosului, problemei durerii existenţii şi a esenţii sufletului. Ni s-au păstrat prea puţine mărturii asupra Samkhyei pre-clasice, precum şi asupra diferenţelor sale de sistemul defini-

tiv *Sumar*; s-ar putea spune că acea Samkhya primitivă poseda un caracter teist, care e complet absent în școala clasică, asemănîndu-se în această privință cu Yoga. Ca să rezumăm dintr-un început această problemă, care e adiacentă preliminariilor de față — Yoga și Samkhya constituiesc, fundamental, același sistem filosofic, cu singura deosebire că Yoga admite existența unui Dumnezeu *(Ishvara)* care ajută liberarea celor ce-și fixează meditația în El, în timp ce Samkhya e strict ateistă și află cheia emancipării numai în reflecție, într-un specific proces cognoscitiv. Amîndouă sistemele, însă, afirmă realitatea Lumii și a sufletelor, concepînd un violent dualism ce implică, într-un anumit sens, pluralismul.

Evitînd orice expunere istorică — de altfel datele sunt iremediabil obscure înainte de Ishvara Krishna[1] — precum și elementele polemice (îndeosebi antivedantiste și antibuddhiste) sau minuțiozității tehnice, vom încerca să expunem ideile centrale și să degajăm contribuția filosofiei Samkhya în spiritualitatea indiană, întemeindu-ne numai pe bibliografia sanskrită.

*

Orice filosofie spiritualistă presupune, postulează sau probează existența unui principiu transcendent, incongruent cu experiența fizică și psihică — sufletul. Prezența acestei entități *(atman, jiva, purusha)* e implicată pretutindeni în filosofia indiană, cu excepția buddhiștilor și a materialiștilor. Fiecare sistem, însă, caută să-i dovedească prin mijloace proprii existența și să-i examineze esența. Pentru

Nyâya, sufletul e o entitate fără calități, absolută, inconștientă. Vedantinii, dimpotrivă, definesc *atman* ca *saccidananda (sat=esse ; cit=*conștiință ; *ananda=*fericire) și socotesc sufletul realitatea unică, universală și eternă, în dramatică împletire cu mirajul vremelnic al creațiunii *(maya)*. Samkhya neagă sufletului orice atribut și orice relație, acordîndu-i numai *esse* și acea cunoaștere metafizică ce rezultă din contemplarea de sine. Toate sistemele conjugă durerea existenții cu ignoranța sufletului și caută liberarea de durere în revelația adevăratei naturi a sufletului, într-o cunoaștere metafizică. În acest sens există o unitate structurală a filozofiei indiene.

Expunerea critică a oricărei darśana trebuie să înceapă, necesar, prin aflarea valorilor metafizice implicate și justa lor situare în cadrele problematicii indiene, cosmologice, a psihologiei și a teoriei conștiinții.

2. Primele principii.

Fundamentele filosofice ale sistemului se pot clasa astfel : 1. acceptarea realității ontologice a lumii exterioare ; 2. intuiția unei semnificații teleologice a creației *(prakriti)* și a experienții *(anubhava)*; 3. inducția sufletului și dialectica liberării sale de *samsara*, de o robie iluzorie.

Lumea *(prakriti)* există și e eternă, dar observația atentă descoperă o desfășurare și o depășire perpetuă a formelor *(vikaras)*, un proces evolutiv *(parinama)* care nu-și poate avea justificare și semnificație în sine. Putem gîndi și admite o *prakriti* primordială, informă, eternă ; dar lumea, așa cum o

vedem, e compozită și bunul simț ne învață că orice compus e pentru folosul altuia [2]. Samkhya descoperă astfel o teleologie a Creației; pentru că fără rostul de a sluji sufletul, creația ar fi absurdă. Totul în natură e compus, așadar totul trebuie să aibă un «superintendent» *(adhyaksha)*. Experiența mentală, de asemenea, nu e decît un curent continuu de schimburi și sublimări materiale, pentru că, după cum vom arăta în cursul acestui studiu, activitatea psihic-cerebrală e produsul evoluat și subtil al materiei *(prakriti)*. Așadar, trebuie să existe o *entitate superioară*, care să transceadă categoriile materiale *(gunas)* și să aibă un «scop în sine» (Vachaspati Misra, 122, la *Karika* XVII). Mai mult, trebuie să existe un substantiv căruia să i se subsumeze activitatea mentală către care să se orienteze «plăcerea și durerea». Altminteri, plăcerea nu ar putea fi simțită și specificată de plăcerea însăși, și încă mai puțin prin durere [3].

Aceasta e prima probă a existenții sufletului: *samhataparathatvat purushasya*, adagiu repetat copios în literatura indiană și care, literal, înseamnă: «(cunoașterea) sufletului din combinarea pentru scopul altuia» [4].

Mai multă validitate filosofică se pare că ar avea argumentul unicității statice și absolute a sufletului care trebuie să se opună pluralității amorfe și devenințe a lumii, tocmai pentru a stabili acest temei fără de care creația ar fi absurdă iar înțelegerea imposibilă, temei indispensabil oricărui sistem realist. Vachaspati argumentează astfel: dacă cineva ar obiecta că evidenta compoziție și evoluție a naturii poate fi pur și simplu pentru folosul altor compoziții (d.p. scaunul pentru trup, două compuse,

ambele materiale), se răspunde că și acestea trebuie să existe pentru uzul sau semnificația altor compozite, și seria interdependențelor s-ar continua firesc într-un *regressus ad infinitum*. «*Iar cînd noi putem evita acest regressus ad infinitum,* continuă Vachaspati, postulînd un fundament rațional, *e firește impropriu să multiplicăm seria non-necesară a relațiilor dintre compuși*» (XVII, 121). Din acest postulat necesar al sufletului non-compus, rezultă firesc o serie de atribute ale acestuia din urmă. Sufletul — fiind tocmai opusul substanței materiale *(prakriti)* — e inteligent, non-productiv, neatașat de categoriile înțelegerii sau activității, etc. Astfel indus, sufletul implică o entitate eternă, paralelă cu eternitatea *prakriti,* dar avînd o absolută și suficientă independență (Vachaspati, ibid și Vijnana Bhikshu la *Samkhya Sutra,,* I, 66).

Filosofia Samkhya nu se mulțumește să inducă existența sufletului și prin stabilirea activității teleologice a naturii. Creația își are acum un sens, dar relația ei cu sufletul e încă obscură. Nu există un Creator, așadar lumea nu-și poate găsi sensul în voința sau capriciul demiurgului. Evoluția principiului material *(prakriti)* e orientată servil către suflet *(purusha)* — dar de ce ? Răspunsul e : pentru liberarea *(mukti)* sufletului de robia iluzorie a experienții, așadar de existență. Vom vedea îndată că soluția aceasta nu evită dificultatea centrală a metafizicei relației *suflet-natură,* dar stabilirea ei se cuvine mai întîi înțeleasă în specificitatea-i indiană.

Leit-motivul textelor Samkhya — în tratatele tehnice sau în epică, Purane etc. — e liberarea prin cunoaștere. «*De la Brahman pînă la firul de iarbă, creația e pentru beneficiul sufletului, pînă ce se*

atinge suprema cunoaștere» (*S. Sutra* III. 47). Iar cunoașterea, *«rezultă din studiul principiilor prin* neti ! neti ! *și prin renunțare»* (*S.S.* III, 75 ; *Neti ! neti !* înseamnă «nu așa ! nu așa !», adică : nu acesta e sufletul, nu aceasta e existența, nu acesta e drumul către liberare etc. E un adagiu upanishadic, copios citat pretutindeni). Dar cunoașterea *(vidya)* nu înseamnă aici simpla înregistrare și înțelegere a lumii externe, nici cercetarea indiferentă a legilor care o determină, nici învățătura sacră a vechii Indii, nici dialectica, retorica sau politica ; acestea sunt meșteșuguri inutile, care nu ajută întru nimic *mukti*, ci leagă individul de experiențe viitoare prin potențele adunate de activitatea prezentă. Samkhya — ca și buddhismul sau oricare altă școală filosofică indiană ce urmărește liberarea sufletului — consideră diletantism sec și gratuit orice activitate intelectuală care nu e luminată de conștiința robiei mentale și de efortul către emanciparea de mental. Vachaspati Misra începe astfel comentariul său la *Ishvara Krishna* : *«În lumea aceasta, auditoriul ascultă numai pe acel predicator care expune fapte a căror cunoaștere e necesară și dorită. Pe cei care expun doctrine nedorite de nimeni, nu-i ia nimeni în seamă, cum se întîmplă cu nebunii sau cu acei oameni de rînd, buni la trebile lor practice, dar ignoranți ai științelor și artelor»*. Știința adevărată și urgentă, așadar, e cea care expune natura sufletului și explică pasagera, iluzoria lui relație cu existența.

Liberarea, emanciparea, sunt termeni mult uzați. De fapt, însă, nu există o robie a sufletului, pentru că sufletul nu poate avea relații : așadar, nu există o dezrobire propriu-zisă. Sufletul nu e nici robit,

nici liberat : „*starea lui e astfel incît amîndouă posibilitățile sunt excluse*" (*S. S*, I. 160). E etern liber. Ce se înțelege, atunci, prin *mukti* ? Pur și simplu *luarea de cunoștință* a esenții transcendente, eterne, inalterabile a sufletului ; cunoașterea discriminativă, o maieutică intimă care revelează caracterul material al tuturor experiențelor, descoperă izvorul experienții în ignoranță, precizează ignoranța în termeni limpezi (confuzia dintre *mental* și *suflet*, falsa atribuție a calităților celui dintîi, celui din urmă ; iluzoria personalitate) și distribuie noi valori existenții.

Vom cerceta îndată teoria cunoașterii ca instrument de liberare în filosofia Samkhya și se vor lumina atunci relațiile dintre suflet și experiență. Dar, deocamdată, e necesară o privire metafizică a problemei liberării. Fundamentul existenții e iluzia, o falsă permutare de calități (mental=spiritual) — dar, despre originea acestei iluzii și despre necesitatea ei, Samkhya nu ne dă prea multe amănunte. Răspunsul ei e acesta : relația dintre suflet și experiență e fără început, e eternă, așadar dincolo de istorie și depășind orice efort de motivare cauzală. Întrebarea : cînd și de ce s-a început hibrida tovărășie a sufletului cu viața psihic-mentală ? — e rău pusă, așadar inexistentă, pentru că facultatea de înțelegere a omului aparține tot *mentalului ;* «luarea de cunoștință» mai sus pomenită e tot o experiență, așadar dincoace de suflet. Tot ce e posibil și realizabil în actuala situație a omului, e să urmărească, inductiv, evoluția principiului material *(prakriti)*, să surprindă natura și cauza egoismului care conduce la perpetuarea iluziei — dar în nici un caz să precizeze istoric momentul cînd sufletul

a acceptat tovărăşia «individualului» *(ahamkara*, egoism).

Paradoxul acestui suflet pur, etern, intangibil, care, urmînd un destin absurd, acceptă o iluzorie tovărăşie cu materia, care, pentru a lua cunoştinţă de sine şi a se libera, trebuie să folosească un instrument material (cunoştinţa), să se purifice prin umilitoare metamorfoze etc. — a fost, probabil, una din cauzele pentru care reforma buddhistă a negat sufletul [ca] substanţă animică *(atman)*, înlocuindu-l prin stările psihice în ele însele. Vedanta, dimpotrivă, ca să evite dificultatea relaţiei *atman*-materie, a negat substantivitatea şi realitatea materiei, socotind-o *maya*, iluzie. Teoria cunoştinţii vedantine a făcut admirabile eforturi — în bună parte sub influenţa buddhismului — de a stabili valid un idealism care să nu contrazică nici legile gîndirii, nici tradiţia religioasă. Shankara, şeful şcoalei monismului absolut, critică cu multă pătrundere dualismul Samkhyei, arătînd că *prakriti*, neavînd nici inteligenţă, nici simţire, nu poate dezvolta şi orienta o creaţie atît de desăvîrşită către scopul final ; în acelaşi timp, nici *purusha* (sufletul) nu cere şi nu poate aceasta, el fiind dincolo de categoriile experienţii şi activităţii [5]. Dar nici explicaţia vedantină nu e lipsită de dificultăţi capitale, cea dintîi fiind incapacitatea lui Shankara de a lămuri cauza *samsarei* (ciclul uman de existenţe) şi de a motiva necesitatea actualei creaţii iluzorii a cosmosului. Cea mai rezistentă criticei se dovedeşte a fi filosofia buddhismului mahayanic, de un consistent şi organic relativism, care neagă atît sufletul animic cît şi unicitatea obiectelor externe, reducînd existenţa cosmică, viaţa şi gîndirea la o serie de relaţii inter-

dependente, manifestate printr-o serie de unități infinitesimale, momentane și discontinue.

Împotriva acestei eliminări a substantivului senzațiilor, împotriva încercărilor școlilor buddhiste de a suprima *res* și a-l înlocui prin *nomina*, de a suprima conceptul de cauzalitate și a-l înlocui prin *pratityasamutpata* (relație funcțională interdependentă), de a reduce realitatea la «momente» discontinue și conștiința la senzații, de a înlocui creația prin «vid» *(sunya)* — Samkhya opune realismul ei bine definit. Se cuvine a cerceta cel puțin un argument din polemica ei antibuddhistă, și anume dialectica realității lumii exterioare.

Sutra I. 42 din *Samkhya sutras* spune : *na vijnanamatram bhahyapratiteh*, adică «(lumea) nu e o simplă idee, (deoarece avem)aprehensiunea directă a realității»[6]. Aniruddha, comentînd pasagiul, explică astfel obiectivitatea lumii *(jogat)*: dacă ea ar fi simplă idee *(vijnana)* — după cum susțin buddhiștii — n-am avea experiența *(pratyaya)* că «aceasta e o oală», ci «eu sunt o oală» *(aham ghatah iti pratyaya syat na tu ayam ghatah)*. Dacă oponentul replică : însăși această din urmă accepție, deși cu aparențe de realitate obiectivă, se datorește unei «impresii specifice» *(vasanavisheasha)* — Aniruddha răspunde că acele «impresii specifice» trebuie să aibe alte *impresii anterioare*, care să le determine ; în acest caz, tot se acceptă un substrat înapoia impresiilor (căci altminteri ar fi *regressus ad infinitum)* și acest substrat nu poate fi decît realitatea exterioară *(bhashyorthah)*. Iarăși, dacă se obiectează — de către același preopinent buddhist — că «obiectul extern nu poate exista, deoarece nu există un *tot (avayavin)* care să fie deosebit de

părți (avayava); părțile și totul sunt una *(avayavavayavinorekatvat)*, fiind percepute drept una *(ekatvapratiteh)*» — se răspunde că, adesea, «totul» se mișcă în același timp cu «părțile» (pomul în furtună), dar de multe ori se întîmplă că numai «părțile» se mișcă, iar nu «totul» (pomul sub briză ușoară).

Dar anumiți idealiști (buddhiștii sunyavadini, care afirmă vidul), aduc o nouă împotrivire : «pentru că o cunoaștere fără obiecte e imposibilă *(nirvishayasya jnanasya adarshanat)*, cunoașterea nu poate exista, neexistînd obiectele». La aceasta răspunde cu destulă pătrundere Vijana Bhikshu *(S.S.* I. 43) ; *«Din inexistența lumii exterioare ar rezulta numai vidul, iar nu gîndirea* (tarhi bhahyabhave shunhameva prasajjeta, na tu vijnanmapi). *De ce? Pentru că non-existența lumii exterioare implică, de asemenea, non-existența gîndirii ; și se poate stabili inductiv* (anumanasambhavat) *că, asemenea intuiției realității exterioare, intuiția ideei e vidă de obiect* (avastuvishaya).»

Tot Vijnana Bhikshu, comentînd *sutra* 45 a cărții I, refutează pe altă cale sunyavadinii care afirmau vidul. Cei care spun că «existența ca atare e pieritoare» trădează o simplă părere de ignorant. Pentru că substanțele simple nu pot fi distruse, neexistînd cauze destructive. Se pot distruge numai substanțele compuse din părți. Și, încă, e de remarcat că timpul nu intervine ca agent destructiv al obiectelor exterioare. De pildă, a spune că «urciorul *nu mai e*» înseamnă a lua act de noi condiții în care se află acest obiect. Dar Vijnana Bhikshu nu sfîrșește paragraful fără a aduce obiecția ultimă : *«dacă admiteți că există o probă a existenții*

vidului, atunci, chiar prin această probă, vidul se exclude ; dacă nu admiteți aceasta, atunci, dată fiind absența probei, vidul nu e dovedit ; dacă spuneți că vidul se vădește prin el însuși, aceasta ar implica posesiunea inteligenții și așa mai departe» [7].

Cei care cunosc îndeaproape tratatele logice buddhiste știu că poziția idealismului relativist nu e zdruncinată de aceste obiecții ale lui Bhikshu, deoarece întreg edificiul filosofic buddhist se întemeiază pe o admirabilă și profundă analiză a *relației*. Numai filosofia matematică poate corecta un idealism cu fundament de relații, iar cum această disciplină a fost insuficient cultivată în India, sistemele realiste întîlnesc întotdeauna dificultăți în seria lor de argumente metafizice sau epistemologice. Pentru că buddhiștii refuză să accepte substantivitatea relației ; cînd se spune de un lucru că e «mai sus» de alt lucru, nu înseamnă că expresia gramaticală «mai sus» își are o existență substantivă. Buddhiștii atacă neobosit confuzia dintre construcția gramaticală și construcția realității obiective, confuzia de care păcătuiește, îndeosebi școala logică *Nyaya* sau ortodoxă *Mimansa*. Pentru Nagarjuna, de pildă, existența în ansamblu nu e decît o infinitate de centre relaționale, de nuclee energetice pasagere inter-relaționate. O analiză proprie, așadar, nu poate vădi nici existența substanței, nici cea a sufletului. E fals să se spună că mișcarea presupune și implică un obiect mișcat ; propriu-zis nu există un obiect ce se mișcă, ci în diferite condiții temporale un anumit ansamblu de energii dovedește diferite calități spațiale. Aceasta nu înseamnă, însă, că *același* obiect se mișcă dintr-un punct A spre B, atingînd B într-o unitate de timp, T. Ceea ce nu-

mim noi «obiect» a existat în A, dar a fost altul în A[1], altul în A[2] și așa mai departe. Nagarjuna, de asemenea, se ferește de greșeala carteziană de a demonstra «*ergo sum*» prin «*cogito*». Tot ce spune e că «există gîndire » și există relații care «condiționează» gîndirea.

Aceasta nu înseamnă că există o *substanță* (sufletul) care gîndește la *substanțe* (obiectele). Nagarjuna spune : «*e fals să afirmi sufletul și e fals să negi sufletul ; adevărul e calea de mijloc* (madhyama pratipad)». Această «cale de mijloc» e *sunya*, negarea substantivității, adică *pratityasamutpada :* e vidul universal, nu în înțeles de «iluzie», ci de inconsistență [8].

Nu e locul să stăruim aici asupra investigațiilor anumitor filosofi buddhiști medievali în teoria cunoașterii și criticei pe care au ridicat-o diferitelor specii de dogmatism metafizic indian.

Dacă am pomenit în treacăt de Nagarjuna și de filosofia relațiilor, am făcut-o ca să învederăm riguroasa organicitate a filosofiei indiene, sistemele întrepătrunzîndu-se reciproc prin teoreme identice și opunîndu-se prin diferențele specifice. De fapt, valoarea proprie a oricărui sistem indian e cu neputință de apreciat dacă nu se cunoaște cărui *stimulus* advers se datorește cutare carte sau cutare reformă. Un pas înainte realizat de un sistem e *stimulus* pentru toate celelalte. Evoluția filosofiei indiene prezintă astfel o organicitate cu totul streină filosofiei occidentale. Școala de la care au împrumutat toate sistemele, aprobînd-o, a fost cea upanishadică ; iar sistemul care a influențat global gîndirea indiană, fie prin împrumut direct, fie prin stimulus polemic, a fost buddhismul.

Recapitulînd, argumentele Samkhyei împotriva buddhiștilor se pot enumera astfel: 1) împotriva doctrinii momentariilor *(Ksana)* prin argumentul recunoașterii obiectelor percepute anterior; 2) împotriva idealismului *(vijnanavada)* prin percepția obiectelor exterioare; 3) împotriva vidului *(sunyavadini)* prin reducerea la absurd.

Sumar, am văzut că Samkya, acceptînd realitatea datelor conștiinții, dar inferînd, în același timp, un subiect la care se referă aceste date *(purusha)* și o substanță orientată teleologic către acest subiect *(prakriti)*, încearcă să rezolve problema durerii și a liberării printr-o epistemologie a falsului atribut (sufletul e numai iluzoriu implicat în experiența mentală) și printr-o tehnică spirituală (cunoașterea metafizică a principiilor conduce la liberare). Rămîne de cercetat mai de aproape problema sufletului, a cunoașterii și a psihologiei Samkhya — toate generate, sistematizate, maturizate numai pentru a vădi și a soluționa problema răului și a durerii existenții, problema centrală a filosofiei indiene. Deși cu un astfel de temei, Samkhya nu e o morală, iar acele cîteva intuiții etice implicate nu sunt generate de travaliul gînditorilor samkhyaști, ci aparțin geniului indian ca atare. De altfel, în India — cum nădăjduim că am arătat în altă parte — etica e considerată inferioară speculației orientale către liberare. Există o singură lege etică acceptată de toți: legea datoriei *(Karman* sub aspectul ei social) depozit strict personal de potențe bune și rele. Aceasta, însă e «datoria» în sensul celor mulți; cei care vor să atingă *mukti* (liberarea supremă), disprețuiesc «datoria», adică activarea conform rangului social și al stadiului de existență

(ashrama). Ei urmează o cale gnostică ; iar una din aceste căi oferă Samkhya.

3. Sufletul, durerea existenţii şi mîntuirea.

Caracterele sufletului, în Samkhya, sunt într-un anumit sens negative, şi aceasta trădează o influenţă a *Upanishadelor*[9]. «*Sufletul e martor* (sakshi), *izolat, indiferent, simplu spectator şi inactiv*», spune Ishwara Krishna (*Karika* XIX), iar Gaudapada, comentînd, insistă asupra pasivităţii lui eterne[10]. Fiind absolut şi identic cu sine, neavînd calităţi *(nirgunatvat)*, sufletul nu are inteligenţă (*S.S.*, I, 146) pentru că nu are dorinţe ; dorinţele nu sunt eterne, aşadar nu pot aparţine sufletului. Sufletul e etern liber (*S.S.* I, 162) pentru că el nu poate avea nici un contact cu viaţa mentală. Dacă ne apare ca agent, aceasta se datoreşte în primul rînd iluziei experienţii ordinare, şi în al doilea rînd «apropierii» de *buddhi*[11] care îşi reflectează dinamica sa intelectuală în oglinda statică şi pură a sufletului (*S.S.* I, 164). Tratatele Samkhya şi Yoga abundă în asemenea pasagii[12].

Privită îndeaproape, problema sufletului e aceasta ; existenţa lui e intuită şi justificată metafizic, asemenea existenţii lumii exterioare. Dar, se întreabă gînditorul, cum ar fi posibilă o relaţie, o interconecţie între absoluta impasibilitate şi puritate a sufletului — şi fenomenele (externe sau interne) în continuă deplasare şi devenire ? Experienţa mentală e schimb[ătoare], aşadar e dureroasă. Ea, deci, nu poate aparţine sufletului. Viaţa mentală — asupra căreia vom reveni îndată — e numai o manifestare subtilă a materiei. Senzaţiile, senti-

mentele, volițiunile, intelecțiile — toate sunt produse energetice ale evoluției principiului material (Ishwara Krishna XXII, etc.). Ele nu se leagă de suflet, pentru că acesta e dincolo de experiență. Totuși, partea cea mai pură și mai subtilă a minții are calitatea — teleologic inerentă în *prakriti* — de a *reflecta* sufletul și prin această reflecție (iar nu *relație*) e posibilă înțelegerea. Înțelegerea e prezența sufletului în experiența inteligenții. Dar *purusha* nu-și pierde valoarea sa absolută, impasibilă, eternă, în această reflecție. După cum floarea se reflectă în cristal, asemenea inteligența e reflectată în *purusha*. Dar numai un ignorant poate atribui forma și culoarea florii, cristalului. Cînd obiectul se deplasează, imaginea lui reflectată în cristal se mișcă, deși cristalul rămîne imobil. Iluzoriu, sufletul e dinamic, pentru că dă înțelegere experienții. Dar relația lui cu experiența nu e reală, ci e *upadhi*, asemenea imaginii din cristal (*S.S.*, VII, 28 și comentariul Vijnana-Bhikshu *in loco*).

Din eternitate, sufletul s-a găsit în această iluzorie relație *(upadhi)* cu viața mentală. Atît timp cît iluzia *(avidya)* stăruie — în sensul că se atribuie sufletului dinamica și sensibilitatea mentală — existența se continuă prin lanțul *Karmei* și suferința durează. Să analizăm mai de aproape această afirmație. Iluzia sau ignoranța constă în confundarea inactivului *purusha* cu experiența psihică (*S.S.*, III. 41). A spune: «eu sufăr», «eu vreau», «eu urăsc», «eu cunosc», și a gîndi că acel «eu» e sufletul — înseamnă a prelungi iluzia. Toate actele sau intențiile, aparținînd ordinului material (cosmic) — sunt condiționate și conduse de *Karma*. Aceasta înseamnă că orice acțiune produsă de iluzie (adică

implicînd falsa ecuație *suflet-minte*) e sau consumarea unei potențe produse de un act anterior, sau nuclearea unui nou sîmbure energetic, care-și cere realizarea, actualizarea, în existența curentă sau într-una viitoare. În cazul confuziei «eu vreau = sufletul vrea» — o forță distinctă a fost dezlănțuită sau o alta potențată. Pentru că această atitudine e un moment energetic angajat în circuitul etern al energiilor cosmice. Așadar e angrenat în seria actelor precedente (și această serie e infinită, neavîndu-și început istoric, fiind un proces de continuă actualizare și, în același timp, de potențare, deci de continuă autodistrucție și autoconstrucție) care au lăsat însămînțate potențe ce așteaptă dezlănțuirea, cerînd prin simpla lor prezență noi posibilități de manifestare, așadar *experiență*, așadar un șir etern de existențe.

Aceasta e legea existenții, indiferentă ca orice lege mecanică, dar condiționînd și degajînd prin simpla ei validitate durerea imensă, cosmică a *experienții*. Nu există decît o singură cale de mîntuire, perfect gnostică și oarecum paradoxală ; e adevărata cunoaștere a sufletului [13]. Și aceasta se începe prin a-i refuza atributele, ceea ce înseamnă a nega durerea întrucît se referă la noi, a o socoti un fapt obiectiv, extern sufletului, așadar inexistent ca valoare, obscur. Să se înțeleagă bine această observație, pentru că, deși e centrală și organică sistemului, a fost ignorată de toți care au studiat Samkhya. Există «durere» întrucît experiența se referă la personalitate, la sufletul iluzoriu. Dar suferința însăși e ireală, e iluzorie. Cînd se cunoaște sufletul, valorile sunt anulate ; așadar durerea nu mai e durere, nici non-durere, ci un *fapt*, păstrînd,

firește aderențele senzoriale, dar lipsindu-i valoarea specifică, rostul. Pentru a se libera de durere, Samkhya o neagă ca atare. Înțelegînd că sufletul e inactiv și etern liber — tot ce se întîmplă cu noi, toate durerile, volițiunile, gîndirile etc., nu ne mai aparțin, sunt simple fapte cosmice condiționate de legi, reale firește, dar realități care nu au nimic de-a face cu sufletul nostru. Durerea e un fapt cosmic și noi cunoaștem acest fapt sau contribuim la perpetuarea lui întrucît ignorăm valoarea inițială a sufletului ; întrucît acceptăm o iluzie ca îndreptar.

Cunoașterea e simpla «deșteptare» care revelează esența sufletului. E un proces inductiv, orientat și valorificat metafizic, care nu «produce» nimic — ci revelează imediat realitatea. Să nu se confunde cunoașterea metafizică, adică absolută, transcendentă, reală — cu experiența intelectului, de esență psihologică, aplicată cotidian și iluzoriu (în sensul că purcede dintr-o ecuație iluzorie) pe care o vom examina în alt paragraf. Cunoașterea prin care se obține liberarea se referă numai la suflet, e definit metafizică, așadar nu e experiență, ci o revelație. În această revelație nu intervine nimic divin, pentru că Samkhya neagă existența unui creator și e purificată de orice element mistic[14]. Se sprijină pe realitatea cunoașterii ultime, adică pe acea «deșteptare» în care obiectul și subiectul se identifică complet. (Sufletul se «contemplă» pe sine ; nu se «gîndește», pentru că gîndirea e dinamică ; e experiență, așadar e integrată în sfera materialității).

Repetăm, există o singură cale a liberării : cunoașterea discriminativă, justa valorificare a realității. Firește, procesul cognoscitiv e un vehicul mental, e realizat de către intelect, așadar de către

o formă subtilă a materiei. Cum e cu putință, atunci, ca liberarea *(mukti)* să se realizeze prin colaborarea unor elemente impure, adică evoluate din *prakriti* ? Samkhya răspunde prin argumentul teleologiei naturii. Într-adevăr, am văzut că *prakriti* e antrenată instinctiv întru slujirea sufletului, adică activează pentru liberarea lui. Intelectul *(buddhi)*, fiind cea mai perfectă manifestare a Naturii -- ajută prin posibilitățile lui dinamice procesul mîntuirii, slujind de preliminarii revelației. Pentru că nu trebuie să uităm că «deșteptarea» — deși făcută posibilă prin distingerea intelectuală a iluziei de realitate — nu aparține intelectului. Inteligența poartă eul pînă în pragul «deșteptării». Cînd acea «înțelegere de sine» e realizată, intelectul, ca și toate celelalte elemente psihice (materiale) care au fost fals atribuite sufletului, se retrage, se desprinde de suflet și reintră în *prakriti*, asemenea «*unei dansatoare care se retrage după ce a satisfăcut dorința Stăpînului*» (Textul e leit-motiv în toate tratatele samkhyaste și în epică. V. *Samkhya Kârikas* 59.).

De fapt, filosofia Samkhya a înțeles că «*nu există nici distrugere, nici naștere a sufletului ; că el nu e nici robit, nici activ (în căutarea liberării) ; că nici nu e însetat de liberare, nici nu e liberat*». (Citatul e din Guadapada, *Mandukhya Kârika*, II, 32, dar exprimă admirabil poziția samkhyastă). Sufletul e pur și etern ; nu poate fi robit, pentru că nu poate avea relații în afară de cea cu sine însuși (care e o identitate statică). Noi însă *credem* că e robit, și *gîndim* că poate fi liberat. Acestea sunt momente psihic-mentale. Dar sufletul «robit» e el însuși, absolut liber, de la început. Drama liberării lui apare ca atare numai nouă ; el e numai «privitor» *(Dar-*

shin). Dar cine e «eu» și cine e «sufletul»? «Eu» *(asmita)* e conștiința empirică angrenată în iluzii. «Eu» cred că sufăr, «eu» cred că sunt robit, «eu» doresc liberarea. Îndată ce înțeleg — prin «deșteptare» — că «eul» e produs material, înțeleg că toată experiența existenții a fost numai un lanț de momente dureroase și că adevăratul suflet «privea impasibil» la drama «personalității». Așadar, personalitatea nu există ca un element ultim, fiind numai sinteza existenței mentale, și ea se distruge, adică încetează de a acționa, îndată ce revelația e împlinită. Însăși personalitatea acționa pentru «deșteptare» — și astfel e inutilă după ce aceasta a fost realizată.

Dacă gîndim asupra acestei soluții pe care Samkhya o oferă problemei mîntuirii, ne apare evidentă identificarea pe care o săvîrșea între *mukti* (liberarea) și distrugerea personalității. Suferința se distruge de la sine îndată ce înțelegem că ea e exterioară sufletului. Actele celui liberat nu-i angajează o existență viitoare, pentru simplul motiv că nu sunt realizate cu iluzia obișnuită că pornesc de la suflet. Să ne închipuim un «liberat» în viață. Activitatea lui e necesară pentru că potențele existențelor precedente, sau chiar acele din prezenta existență, anterioare «deșteptării» — se cer dezlănțuite, actualizate, consumate, conform legii karmice. Dar activitatea nu mai e a lui, ci e mecanică, în sens de «detașare de fruct» *(vairagya)*. Cînd «liberatul» acționează, nu gîndește «eu acționez», ci se acționează; cu alte cuvinte, nu implică sufletul într-un proces material. Orice falsă atribuție e ignoranță și ignoranța e forță cosmică, producătoare de potențe, generatoare de existențe. Așadar, exis-

tența «liberatului» durează atît timp cît e necesar ca potențele precedente să se consume. Nu se creează nici nuclei energetici, pentru că nu mai e prezentă forța ignoranții. Cînd toate potențele s-au consumat, liberarea e absolută, definitivă. Nu mai e «experiență». E moarte. Liberarea samkhyastă e transcendentă în sensul indian al cuvîntului, adică e inconștientă. Liberatul nu are experiența liberării. Prin acea deșteptare acționează indiferent, detașat — și cînd ultima moleculă psihică se desprinde, intră într-o stare (termenul e impropriu) necunoscută nouă, fiind absolută ; ceea ce nu e departe de *Nirvana* buddhistă [15].

Din aceste considerații sumare se desprinde, totuși caracterul paradoxal al soteriologiei Samkhya (care reprezintă, în bună parte, soteriologia acestor curente indiene streine de experiența religioasă personală și imediată). Plecînd de la datul inițial al oricărei filozofii indiene, durerea, Samkhya e nevoită, la capătul itinerariului, să nege durerea ca atare. Drumul său, soteriologic privit, e o linie moartă, pentru că pleacă de la axioma că sufletul e absolut liber — așadar neafectat de relații, de durere — și ajunge la aceeași axiomă, că sufletul e numai iluzoriu implicat în drama existenții. Termenul care singur interesează — *durerea* — e lăsat la o parte și, logic, nu își poate avea loc în ecuația *sui-generis* a sufletului.

Rețeta terapeutică a Samkhyei soluționează problema, întrucît exclude termenul necunoscut — adică liberează de durere întrucît o ignorează. Evident, această suprimare nu e empirică (sinucidere, droguri, moarte) pentru că — în concepția indiană — orice soluție empirică e inutilă, fiind ea însăși o

forță karmică. Am putea numi soluția samkhyastă o soluție violent metafizică, pentru că nu numai că transcendă experiența, dar nici nu încearcă s-o valorifice sau s-o lumineze printr-o ordine supranaturală. E inumană și ca atare e utilă numai prin distrugerea umanității. Practicile Yoga au aceeași ținută : să suprime durerea suprimînd viața, respingînd elementele psihice în materia primordială. Aceste soluții — pesimiste din punct de vedere uman, dar de o strictă indiferență metafizică — se înțeleg și justifică în rădăcinile sau implicațiile lor panteiste prin absența unui Dumnezeu personal, interesat direct în Creație prin actul divin și gratuit al grației [16]. În capitolul dedicat meditației Yoga și problemei religioase vom avem prilejul să revenim asupra acestor chestiuni.

4. Evoluția naturii și constituirea organismului psihic-mental.

Filosofia naturală și psihologia fiziologică, așa cum sunt concepute în Samkhya, trebuiesc explicate împreună. În amîndouă aceste ramuri, gînditorii și comentatorii samkhyaști au maturizat concepții organice, detaliate și nu lipsite de exactitate științifică. De altfel, sobra analiză științifică, fie originată [sic !] din cosmologie, din tehnicile medicale și chimice, sau dintr-o lungă intimitate cu observațiile introspective — a fost tot atît de respectată în India ca și pura speculație metafizică. Analiza materiei în *Vaisheshika Nyâyâ* și *Samkhya ;* teo-

riile fiziologice în etică și în școlile medicale; existența unei vaste enciclopedii medicale — care, prin Damasc, a fost cunoscută arabilor înaintea medicinii elene [17] — precum și a unei timpurii activități chimice și farmaceutice — dovedesc cu prisosință că India nu a fost lipsită de spiritul științelor exacte, după cum nu a fost lipsită nici de spiritul sceptic, materialist, antireligios. Cercetările recente au atras atenția și au stabilit doctrinele științifice care zăceau ascunse și risipite într-un haos de legende, superstiții și tradiții popular-religioase. Una din cauzele care depărtează pe sciențiatul european de colecțiile științifice ale Indiei e tocmai această apsență a spiritului critic, ordonator — alăturînd stupidități sau rituri obscure celor mai perfecte analize tehnice — și completa incapacitate a orientării în timpul real, permeară [sic !] lui cu timpul mitic, fapt care explică pauperitatea iremediabilă a cronologiei indiene.

În Samkhya, însă, — ca de altfel în tratatele sistematice a tuturor sistemelor — teoriile fizice, fiziologice și psihologice sunt expuse cu o pregnantă claritate, constituind fundamentul cunoașterii metafizice.

Intuiția inițială a filosofiei naturale în Samkhya e existența materiei primordiale, *prakriti*, omogenă inertă, în perfect echilibru static, infinită și eternă. Deși perfect omogenă și statică, acea natură primordială posedă trei «aspecte», trei posibilități de manifestare, care se numesc *gunas* și al căror echilibru absolut constituie propriu-zis *prakriti*, în repausul primordial. 1) *Sattva* e principiul luminozi-

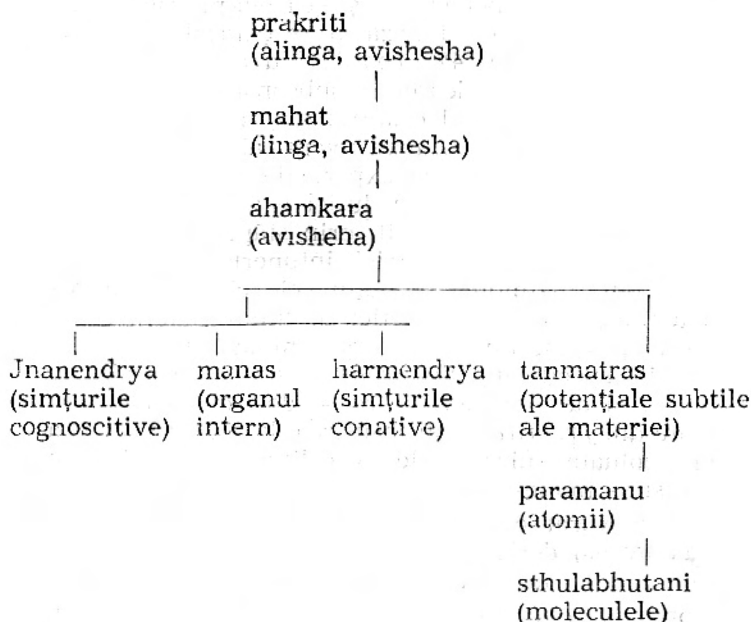
tății și al inteligenții; 2) *rajas* e cel al energiei motrice și al activității mentale; 3) *tamas*, al inerției statice, al obscurității psihice. Nu trebuiesc diferențiate *gunas* de *prakriti*, pentru că ele nu se despart niciodată complet și în orice fenomen fizic sau mental există toate trei, deși în cantități neegale (tocmai această inegalitate face posibil fenomenul; altminteri ar exista echilibru și omogenitate). După cum am pomenit, *gunas* au un dublu caracter; obiectiv, întrucît constituie fenomenele lumii exterioare — și subiectiv, întrucît suportă, alimentează și condiționează viața psihic-mentală [18].

Prakriti, îndată ce renunță la starea ei primordială de echilibru perfect *(alinga)* și capătă specificații condiționate de instinctul său teleologic — se prezintă sub forma unei mase energetice pe care Samkhya o numește *mahat* (cel mare) [19]. Antrenată de imboldul evoluției *(parinama;* dar termenul trebuie înțeles în sensul indian, pe care îl vom preciza îndată), *prakriti*, din *mahat*, se transformă în *ahamkara*, principiul individualității nedeterminate, o masă unitară aperceptivă, neavînd încă experiența, ci conștiința obscură că e *ego* (de aici și termenul *ahamkara*). Din această masă aperceptivă, procesul evoluției se dicotomizează în două direcții opuse: 1) lumea fenomenelor externe și 2) cea a fenomenelor subiective. *Ahamkara*, deși ea însăși evoluată din *mahat*, are facultatea de a se transforma calitativ mai departe, după cum predomină una dintre cele trei *gunas*. Cînd *sattva* (elementul luminozității, al purității, al înțelegerii) capătă supremația unei porțiuni din masa *ahamkarei* — apar cele cinci

simţuri congnoscitive *(jinanendrya)* şi *manas*, «organul intern» care serveşte ca centru de legătură între activitatea perceptivă şi cea bio-motrice (*Aniruddha*, II, 40), fiind baza şi receptacolul tuturor impresiilor (Ib. II. 42), coordonînd activitatea biologică şi psihică, îndeosebi a subconştientului. Cînd, dimpotrivă, echilibrul e antrenat şi dominat de *rajas* (energia motrice, instrument al schimburilor, care face posibilă orice experienţă fizică sau cognoscitivă) — produsul evoluţiei e seria celor cinci simţuri conative. În sfîrşit, prin stăpînirea elementului *tamas* (inerţia materiei, întunericul conştiinţii, obstacolul patimilor) se obţin cele cinci *tanmatras* potenţiale, sîmburii genetici ai lumii fizice. Toate aceste produse din *ahamkara* sunt definitiv şi substanţial specificate *(vishesha)* şi se disting astfel de *mahat* şi de *ahamkara*, care — deşi ele însile evoluate din *prakriti* — au însuşirea de a se transforma in evoluate substanţiale şi calitativ deosebite de ele, şi se numesc astfel *avishesha*.

E adevărat că din potenţialele-subtile materiale *(tanmatras)* derivă — printr-un proces de condensare care tinde să producă structuri tot mai dense — atomii *(paramanu)* şi moleculele *(sthulabhutani*, lit. «particulă materială groasă»), iar din aceasta se desfăşoară organismele vegetale *(vriksha)* şi cele animale *(sarira)*. Dar evoluţia aceasta e mai mult o împlinire a procesului realizat prin iniţiala preponderenţă a *gunei tamas*, iar nu un produs substanţial şi esenţial nou, cum e a celor cinci *tanmatras* din *ahamkara*. Aşadar, *tanmatras* — deşi produc noi categorii — nu pot fi numite *avishesha*.

Rezumînd într-un tablou evoluția principiilor după filozofia Samkhya, se obține :



Se observă că, în concepția samkhyastă, toată lumea fenomenală, așa cum se prezintă în creație — fie obiectivă, fie subiectivă — nu e decît evoluția unui stadiu inițial al naturii *ahamkara*, cînd pentru întîia oară în masa omogenă și energetică s-a ridicat conștiința individualității, a apercepției luminată de *ego (aham* = ego). Printr-un dublu proces paralel, *ahamkara* a creat o lume internă și alta externă, fiecare secțiune avînd corespondente speci-

fice. Fiecare simţ corespunde unui atom, după cum fiecare atom corespunde unei *tanmatra*[20]. În fiecare dintre aceste produse, însă, se află toate cele trei *gunas*, dar în proporţii neegale ; şi fiecare produs e caracterizat prin supremaţia unei *gunas*, sau, dacă ne referim la ultimele stadii ale creaţiei, prin predominarea unei *tanmatra*.

Înainte de a cerceta mai de-aproape unele din formele desfăşurării cosmice, e indispensabilă o justă înţelegere a noţiunii de evoluţie în Samkhya. *Parinama* înseamnă desfăşurarea a ceea ce se află, potenţial, în *mahat*. Nu e o creaţie, nu e o depăşire, nu e revelaţia unor speţe noi de existenţă, ci numai simpla actualizare a potenţelor fizice care zac în *prakriti* (sub aspectul său viu, *mahat)*. A compara evoluţia în sensul indian cu evoluţionismul occidental ar fi o confuzie capitală. Orice formă nouă, în viziunea Samkhyei, nu e o descoperire, nici o transcendere a posibilităţilor de existenţă ce se aflau pînă atunci. De fapt, în Samkhya, nimic nu creează în sensul european al cuvîntului. Creaţia — filosoficeşte privind — e statică, e ea însăşi din eternitate şi nu va putea fi distrusă niciodată, ci numai se va întoarce în aspectul ei iniţial de echilibru absolut.

Această concepţie a evoluţiei e organic asistată de teoria cauzalităţii. Într-adevăr, dacă efectul ar întrece cauza, înseamnă că în cauză e o cîtime nonexistentă, care-şi cîştigă existenţa în efect. Dar, Samkhya întreabă, cum ar putea fi acea non-entitate cauza unei entităţi ? Cum ar putea veni *esse* din *non-esse* ? Vachaspati Mirsa (în *Tattvakaumudi*, 62, şi pe larg în *Nyâyâvârtikatatparyatika)* spune : «*Dacă afirmi producţia unei entităţi din non-enti-*

tate, atunci aceasta din urmă, fiind oriunde și oricînd, ar trebui să dea naștere oricînd și întotdeauna oricărui efect și tuturor efectelor». Iar comentînd *Karika* IX spune: *«Efectul e o entitate, adică există prior operației cauzale»* (Ib. 62). *«Dacă efectul ar fi o non-entitate înaintea operației cauzale, el n-ar putea fi niciodată adus în existență»* (Ib. 64)[21].

Între cauză și efect există o relație reală și determinată. Dar, argumentează samkhyaștii, dacă efectul n-ar exista în cauză — cum ar fi posibilă o *relație* între *ens* și *non-ens*? Cum ar fi posibilă o legătură intimă între *absență* și *efectivitate? «Astfel stînd lucrurile*, spune Ishwara Krishna (*sloka* XIV), *tot ce poate fi împlinit prin cauză e manifestarea sau desfășurarea pre-existentului efect».* Ca să ilustreze teoria cauzalității printr-o pildă, Vijnana Bhikshu scrie *(Samkhya Pravachana Bhashya,* I, 120): *«După cum statuia deja existînd în blocul de piatră e numai adusă la iveală de către sculptor, tot astfel activitatea cauzală generează numai acea acțiune prin care se manifestă în efect, dînd iluzia că el ar exista numai în momentul prezent»* — comparație care își are corespondențe și în filosofia occidentală.

Asupra *ahamkarei*, textele Samkhya aduc multe amănunte, dar ceea ce interesează sumara noastră expunere e faptul că ea e definită prin «cunoașterea de sine» (Ishwara Krishna, 24). Trebuie să ne amintim că această entitate, deși materială, nu e manifestată în forme senzoriale, fizice — ci e omogenă, o masă energetică și pură, necristalizată în structuri. Samkhya crede că *ahamkara* ia cunoștiință de sine, iar prin acest proces se resfrînge *(sarva,* emanație) în seria celor unsprezece principii psihice *(manas* sau organul intern, coordonator al facultăților sufle-

tești : cinci simțuri cognoscitive și cinci simțuri conative) — și în seria potențialelor fizice *(tanmâtras)*.

E de remarcat importanța capitală pe care Samkhya, ca mai toate sistemele indiene, o acordă principiului individuației prin conștiința de sine. Se observă că geneza lumii e un act psihic, că din această cunoaștere de sine (care e absolut diversă de «deșteptarea» sufletului, avînd ca temei *«ego»*) evoluă lumea fizică ; și că seriile fenomenelor exterioare-interioare au aceeași substanță comună, singura lor diferență fiind *formula gunelor*, în fenomenele psihice predominînd *sattva*, în cele fiziologice *rajas* (patimile, simțurile etc.), iar fenomenele materiei «externe» fiind constituite din derivatele tot mai inerte, mai dense *(tanmatras, anu, bhutani)* ale *tamas*-ei.

Samkhya are o interpretare subiectivă a celor trei *gunas*, socotindu-le «aspecte» psihice. Cînd *sattva* predomină, mintea e calmă, clară, comprehensivă, virtuoasă ; cu *rajas*, mintea e agitată, incertă, nestabilă ; iar în *tamas*, e obscură, confuză, pătimașă, bestială. Se înțelege, însă, că tîlcul acesta subiectiv-uman al celor trei «aspecte» cosmice nu contrazice esența lor obiectivă — «exterior» și «interior», fiind numai expresii verbale, în realitate existînd un singur ordin fenomenologic.

Cu această temelie fiziologică, se înțelege de ce Smakhya socotea orice experiență internă simplă vibrație materială. De asemenea, *etica* se subsumează aceleiași scări de valori, puritatea fiind nu o calitate a sufletului, ci o distrugere a minții integrată în natură. *Gunele* permează totul și se stabilește o simpatie organică între om și cosmos, amîndouă entitățile fiind străbătute de aceeași durere a

existenții și slujind amîndouă același suflet absolut, străin de lume, mînat de un destin neînțeles. De fapt, deosebirea dintre cosmos și om e numai o deosebire de grad, nu una de esență. Samkhya afirmă un adevăr paradoxal — cel puțin în India — postulînd pluralitatea sufletelor. Toată diversitatea aparentă a formelor e numai jocul provizoriu al unei singure entități, *prakriti*. În timp ce sufletele, deși identice ca esență, deși cu neputință de deosebit între ele, rămîn, totuși, etern separate unul de altul, cu prăpăstii impensabile între ele. Această concepție e un moment impresionant în experiența panteistă a gîndirii indiene ; izolarea definitivă a sufletelor într-un ocean de forme.

Importanța cercetărilor fizice și filosofice în Samkhya e mult mai largă decît s-ar bănui din aceste pagini. Problema necesită, însă, pentru a putea fi justificată și apreciată, o amănunțită analiză tehnică, care nu-și găsește loc în studiul de față.

5. Logica

Pe cît e de originală și completă contribuția Samkhyei în problematica filosofiei naturale, pe atît de sumară și lipsită de originalitate e logica sa și teoria cunoștinții. Samkhyaștii, deși recunoșteau necesitatea unui canon al validității și invalidității cunoașterii, socoteau inutile, sau în orice caz de o secundară importanță, speculațiile asupra silogismului (elaborate de sistemul Nyâyâ), sau asupra «evidenții de sine» a percepției (Mimansa) și neglijau în general pătrunzătoarele analize epistemologice inaugurate de buddhiști și genial sistematizate de

cel mai constructiv filozof indian buddhist, Dignaga[22].

Samkhya afirmă că importantă şi urgentă e numai o dialectică a realităţii şi o apreciere critică a instrumentelor inteligenţii care o revelează. Dacă se citesc porţiunile logice din tratatele Samkhya alături de cărţile Nyâyâ, buddhiste sau mimansâkas, realismul celei dintîi apare oarecum naiv, iar mijloacele epistemologice hotărît insuficiente. Vyâsa (sec. VII), comentatorul lui Patanjali, şi Vijnăna Bhikshu (sec. XVI), subcomentator de prodigioase capacităţi speculative — acordă oarecare importanţă problemelor logice, deşi în nici un caz atenţia şi valoarea pe care o arată problemelor de psihologie şi metafizică Vyâsa, totuşi are admirabile analize asupra teoriei timpului — arătînd că împărţirea timpului prin aplicarea matematicei e un proces mental ce nu-şi are corespondent imediat în realitatea obiectivă, ci e o simplă structură pragmatică, rezultanta uzului cuvintelor *(Yoga Bhâshya*, III, 52), deşi e probabil că ele au fost inspirate de buddhişti, şi anume de logicianul Vasubandhu[23].

Teoria cunoştinţii implică, în filosofia Samkhya, studiul «principiilor» *(tatva)* pentru că *«prin studiul principiilor se obţine cunoaşterea completă, definitiv certă şi absolută»* (I.K., 64). Aceste «principii» sunt propriu-zis cele douăzeci şi şase de elemente ireductibile care constituie lumea. Dar filosoficeşte ele s-ar putea rezuma astfel : principiul evoluţiei naturii şi a facultăţilor mentale, teoria efectului existînd potenţial în cauză, şi teoria cunoştinţii — ca să nu mai pomenim principiul fundamental al existenţii sufletului şi *prakriti*, cu care ne-am ocupat în prima parte a acestui capitol.

La temeiul oricărui travaliu logic indian se află definirea *pramanei*, adică a instrumentelor de cunoaștere, «proba», calea prin care se acceptă sau se refuză o cunoștință. Așadar, Ishwara Krishna (*Karika* 4) spune : «*Percepția* (dristam, pratyaksha) *inferența* (anumana) *și mărturia corectă* (apta vacanam) *sunt cele trei probe*».

Percepția e «cunoașterea prin simțuri» (*Karika* 5), iar Vachaspati Misra, interpretînd pasagiul, precizează că percepția e rezultatul procesului mental (*buddhi*) în care *sattva* predomină și care se obține prin atașarea acelui specific simț perceptor de obiecte. Cu alte cuvinte, o activitate a simțurilor, orientată către obiecte, *mulînd forma lor* (expresia e din texte) și prezentînd aceste forme intelectului (*buddhi*) [24].

Aceeași definiție o găsim și în *Samkhya Sutras* : «pratyasha *e acea cunoaștere care rezultă din atașare (la obiecte) și reprezintă forma lor*» (I, 89). Aniruddha, comentînd *sutra*, introduce un element nou, afirmînd că definiția implică și «distingerea detaliilor» (traducere imperfectă a termenului *savikalpaka*, pe care vom încerca să-l precizăm în această pagină)..

Psihologia indiană a elaborat două teorii principale asupra percepției. Cea dintîi afirmă că actul percepției se disociază în două momente : a) *nirvikalpa*, adică percepția brută, turbure, în care e absent conceptul de clasă și oricare altă diviziune logică (și astfel e percepția copiilor) ; b) *savikalpa*, percepția la care colaborează o capacitate rațională care integrează senzația în conceptul de clasă și în experiența anterioară, obținîndu-se o percepție netă. Aceasta e opțiunea lui Kumarila, din școala Mimansa, care

se pare a fi inspirat de buddhiști[25]. De asemenea, e acceptată și de vedantini (în operele tirzii, ca *Vedantaparibhasha)*. Dar buddhiștii iau o poziție opusă și socotesc că cele două momente nu se pot disocia în experiența percepției, deoarece chiar în cea mai primară percepție există *savikalpa*, prin simplul fapt că e un act cognoscitiv, la care implicit colaborează intelectul. Asupra acestei doctrine au durat polemici de veacuri, în India, care au precizat admirabil noțiunile și au contribuit la definirea pozițiilor fiecărui sistem.

Se pare că, cel puțin în Ishwara Krishna și întîii săi comentatori, cele două momente nu se distingeau, dar, pentru că problema era deschisă și fiecare sistem filosofic era obligat să o soluționeze, Samkhya a rezolvat-o ținînd seama de structura sa realistă și afirmînd că ambele momente sunt implicate în percepție. În ceea ce privește *savikalpa*, adică integrarea datului individual în cadrele generale ale materialului de percepții experimentat și clasat anterior, *Aniruddha* (la I, 84) răspunde că aceasta se realizează în chiar actul percepției, prin colaborarea memoriei. (Deși buddhiștii obiectează, pe bună dreptate, că intervenția memoriei nu trebuie acceptată în studiul percepției, act complet independent și *sui-generis)*. Vyâsa *(Bhashya*, III, 47) precizează că percepția nu e numai generală[26], căci altminteri cum s-ar putea observa obiectele ? Definiția *pratyaksei* după Vyâsa e : «*acea* pramana *care se obține prin afectarea intelectului* (buddhi) *de către lucrurile externe prin vehiculul simțurilor*» *(Bhashya*, I, 7). Adaugă că procesul e orientat îndeosebi către surprinderea particularului.

Vâchaspati Mirsa *(Tattva vaisaradi,* III, 47) stabilește energia specifică a simțurilor și rolurilor în percepție. Într-adevăr, dacă cele cinci simțuri cognoscitive n-ar avea fiecare o activitate specifică, intransmisiblă, calitățile specifice n-ar putea naște niciodată, deoarece intelectul *(buddhi)* nu face decît să lumineze și să coordoneze datele simțurilor. Simțurile au calități specifice și rezultatul activității lor alimentează intelectul. Altminteri, cum ar putea exista surzi și orbi ? — întreabă Vâchaspati.

Rezumînd, e evident că prin *percepție* realismul Samkhyei înțelege o activitate psihică directă asupra obiectelor, un transfer formal în conștiință, iar obiectele există ca atare, nefiind socotite nici senzații, nici momente, nici iluzii. Plecînd de la asemenea premise, e ușor de aflat de ce Samkhya nu s-a preocupat prea mult cu problemele percepției, deoarece afirma validitatea datului printr-o intuiție directă a realității exterioare. Problema a fost însă mult dezbătută în India, în urma formidabilei reforme a lui Dignaga — și amănunte asupra ei se găsesc în lucrările citate de note.

Inferența sau raționamentul *(anumâna)* corespunde teoriei preponderente în logica Nyâyâ, și Samkhya n-a contribuit cu nimic la amplificarea ei. Influența buddhistă e inexistentă. E o teorie a inferenții implicînd percepția *(Tattva Kaumudi,* 34) și definiția în Ishwara Krishna *(sloka* VI) e aceasta : *«se fundează pe termenul major și pe termenul minor, și e de trei feluri»* — definiție ininteligibilă fără comentarii și paranteze. Formularea e atît de sumară tocmai pentru că era un lucru universal cunoscut și universal acceptat. Numai «materialiștii» Charvakas negau *anumâna* ca probă *(pramana)* pe

temeiul că termenul mediu *(vyapti*, «concomitența permanentă») e el însuși un adevăr ce trebuie justificat prin inferență și așadar se obține un cerc vicios [27]. Răspunsul lui V. Misra la această critică a materialiștilor e atitudinea bunului simț realist. El întreabă cum am putea ști, altminteri, unde se află adevărul, deoarece acesta nu e perceptibil prin simțuri, și vorbele nebunilor ar fi egale cu cele ale oamenilor cu minte dacă n-ar exista un criteriu de verificare. De asemenea, «materialiștii» se contrazic criticînd inferența, pentru că însăși critica lor folosește silogismul și e valabilă numai prin raționament.

Inferența e de trei feluri : 1) a priori *(purvavat)*, cînd efectul se inferă din cauză (ploaia se inferă din prezența norilor) 2) a posteriori *(seshavat)*, cînd cauza se inferă din efect (ploaie din umflarea rîului) ; 3) *samanyatodrishta*, cînd inferența e de la general la general (V. Mirsa, *Tattva Kaumudi*, 35). Vijnâna Bhikshu (la *S.S.* I, 135) dă o probă din ultimul gen de inferență, afirmînd *gunele* din existența lui *mahat*.

Samkhya Sustras (V, 11) dovedește inexistența lui Dumnezeu din absența unui termen mediu *(vyapti)* între creație și creator. *Mahat* e un efect general și despre existența lui Dumnezeu, pentru că efectul (fenomenele) își are cauza în natură *(prakriti)* și e inutil să implicăm un Dumnezeu *(Ishwara)* cu atît mai mult cu cît acesta, dacă ar exista, ar fi imobil și perfect calm, n-ar avea nici o dorință, deci nici aceea a creației.

Între Dumnezeu și Lume nu există o relație organică, o «invariabilă concomitență» *(vyapti)*, așa-

dar din existența Lumii nu se poate deduce existența lui Dumnezeu [28].

Inferența slujește în Samkhya la dovedirea existenții principiilor *(tattva)* și ea e implicată în travaliul metafizic pe care l-am expus în partea I-a a acestui capitol. Una din trăsăturile specifice ale sistemului, *pluralitatea sufletelor*, e justificată de asemenea prin inferență. Samkhya pleacă de la un adevăr acceptat în India: că au existat oameni care s-au liberat prin cunoaștere, și ei sunt înțelepții (Kapila, Asura, etc.), sau *rishis* ale căror legende abundă în epică și în *Purane*. În același timp durerea existenții e un dat cotidian, și această durere dovedește ignoranță, adică robia iluzorie a sufletului. Acum, dacă ar exista un singur suflet — conștiința universală, Brahman identic cu Atman (cum afirmă *Upanishadele* și *Vedanta)* — cînd cel dintîi suflet s-ar libera de iluzia fenomenică, aceasta ar determina liberarea tuturor sufletelor, pentru că esența fiind una și aceeași n-ar putea exista în același timp în două stări complet opuse. Samkhya e nevoită astfel să accepte o pluralitate infinită a sufletelor și interpretează textele sacre — care afirmau existența unui singur suflet — spunînd că aici se înțelege unitatea de clasă, iar nu unitate individuală (Vijnâna Bhikshu, introducere la *Samkhya Sutras)*. Există un singur suflet, în sensul că esența tuturor *purusha* e aceeași și e opusă naturii *(prakriti)*.

Deși cu reale capacități metafizice și impresionante posibilități de analiză științifică a fenomenelor obiective și a vieții mentale; deși reprezintă efortul maxim al spiritului realist elaborat de problematica indiană — Samkhya n-a putut atinge nici

gloria buddhistă nici popularitatea aproape universală a filosofiei Vedanta, care și-a stabilit supremația definitivă îndată după pieirea Buddhismului în India. Poate cauza s-ar găsi în ateismul samkhyast și în aspectul său tehnic, științific, anti-mistic. În același timp, avea de luptat cu spiritul sincretist, cu adversari care asimilau doctrinele și metodele sale. Însăși Vedanta a asimilat concepția naturii primordiale, *prakriti*, identificînd-o cu *maya*, iluzia eternă, creatoare a formelor. Motivul identificării *prakriti-maya* se află și în etică.

Samkhya a influențat originile buddhismului și, în creștere, a fost la rîndul său influențată de buddhiști. Peste tot în literatura filosofică indiană — în *Upanishade*, în epică, în *Purane*, în *tantra*, în mistică — se pomenește de Samkhya și de Kapila, legendarul ei fundator. Istoria școlilor samkhyaste și a interpretărilor lor reciproce e prea obscură și încă nestudiată ca s-o rezumăm aici. De altfel, chestiunile istorice nu sunt indispensabile înțelegerii și aprecierii contribuțiilor pur filosofice — și le-am evitat complet în acest studiu.





CAPITOLUL VI (Psihologia yoga)

Acest capitol e limitat la discuţia conceptului de «experienţă sufletească» în Yoga, şi analiza sumară a tehnicei (asceză, meditaţie, practică) pe care tratatele yogiste o socotesc capabilă de a distruge experienţa comun-umană şi de a realiza transa mediativă *(samâdhi)*.

În paragraful I se expune interpretarea yoginică a structurii vieţii sufleteşti normale, cotidiene.

În paragraful II se urmăreşte procesul psihologic al dezrădăcinării acestei structuri prin practica Yoga.

În paragraful III se stabileşte noua structură obţinută prin procesul meditativ fixat de tehnica respiratorie, structură putinte să atingă *samâdhi* şi stările imediat premergătoare.

În ultimul paragraf se găsesc cîteva consideraţii finale asupra contemplaţiei indiene.

Se înţelege, aşadar, că nu vom examina aici rezultatele propriu-zise ale practicei Yoga, aşa cum se află ilustrate de yoghini. Asemenea studii, pentru a fi la adăpost de diletantism medical sau teosofic, necesită un imens şi direct material de observaţii. În paginile ce urmează ne mulţumim să expunem psi-

hologia Yoga, așa cum e înțeleasă și justificată de literatura filosofică Yoga. Socotim că asemenea expuneri nu sunt lipsite de interes filosofic, din două motive : 1) revelează o concepție psihologică generată de un temperament specific și de un milenar antrenament ascetic, introspectiv, meditativ ; 2) readuce în discuție posibilitățile de control asupra dinamicei subconștiente și eficacitatea concentrației. În aceste decenii de superstiții și mistagogi, cînd s-au publicat atîtea compilații lipsite de orice suport textual sau tradițional asupra Yogei — socotim necesară o preliminarie acțiune critică. În afară de cîteva excepții (notate în bibliografie) — excepții care, de altfel, se mărginesc la simple rezumări sau traduceri filosofice — tot ce s-a publicat pînă acum, în Europa, India și America, asupra Yogei e lipsit de garanție științifică sau practică. Nu e posibilă o educație tehnică yoginică fără ajutorul unui *guru*. Toate tratatele practice în limbile europene sunt caracterizate de o evidentă sterilitate și inutilitate.

1. Structura vieții sufletești normale

Yoga e un sistem filosofic *(darsana)* constituit din trei științe, sau trei grupuri de științe : 1) teoria cunoștinții și logica ; 2) psihologia și tehnica (amîndouă implicînd un fond etic) 3) metafizica și soteriologia. Organicitatea sistemului nu suferă prin această diviziune tripartită în aspecte și funcțiuni. Le-am notat aici numai ca să arătăm conjugarea acestor trei științe cu planurile experienței umane. Într-adevăr, Yoga admite posibilitatea a trei expe-

rienţe ce se deosebesc structural, calitativ, între ele, iar nu printr-un coeficient de intensitate sau cantitate. Aceste trei structuri sunt: 1) experienţa falsă, iluzorie, invalidă (eroarea senzorială); 2) experienţa cotidiană, obştească, umană; 3) experienţa ultimă *(samâdhi)*, rezultanta meditaţiei şi practicei Yoga, care conduce pe pragul liberării *(mukti)*, de durerea existenţei *(samsara)*. Să se observe că cele trei diviziuni ale Yogei corespund necesar conceptului de «experienţă» elaborat de acest sistem filosofic.

Logica e menită corectării experienţelor false, a erorilor datorite fie iluziilor aperceptive (d.p. frînghia iluzoriu socotită şarpe), fie unei invalide asociaţii de idei (stîlpul în întunerec crezut duh necurat etc.). Toate aceste experienţe iluzorii, eronate, se distrug printr-o justă aplicare a simţurilor sau printr-un raţionament valid.

Psihologia, ca ştiinţă a faptelor sufleteşti, se ocupă de experienţa general-umană, constituită de ansamblul experienţelor realizate în ordinul natural. E util de amintit aici ceea ce scriam în capitolul asupra Samkhyei; că în aceste două sisteme indiene (Yoga — Samkhya) faptele sufleteşti sunt înglobate în ordinul natural ca oricare alt fenomen fizic sau biologic; ele sunt manifestări — morfologic deosebite dar esenţial identice — ale aceleiaşi Naturi primordiale *(prakriti)*. Yoga, ca şi Samkhya, socoteşte reală orice manifestare naturală, orice moment fizic ca şi orice moment psihic. Ceea ce e ireal, adică fals, e relaţia dintre aceste fapte şi suflet, o falsă relaţie *(upâdhi)*, o identitate invalidă izvorîtă din ignoranţa metafizică. Experienţa cotidiană a existenţei general-umane, deşi e validă logiceşte şi

psihologicește — e falsă metafizicește, pentru că se atribuie sufletului. Cu acest depozit vast de experiențe just adunate de activitatea senzorială (just, adică natural, dar vom vedea că ce e «natural» în psihologia cotidiană e «iluzoriu» metafizicește) și clasate de categoriile logice, dar necorectate de adevărul fundamental (sufletul și soteoriologia) — se ocupă psihologia yogică, analizînd astfel activitățile senzoriale, energetica memoriei și îndrumînd teoreticește itinerariul ascetic-practic.

În sfîrșit, a treia experiență e cea care se obține prin distrugerea actualei structuri sufletești, e generată de roadele meditațiilor, adică prin suprimarea funcțiunilor senzoriale și prin stabilirea unui nou și subtil echilibru fiziologic (printr-un special proces respiratoriu etc.) ; e o totală palingeneză care nu are nimic comun cu antecedenta structură și care poate sluji de vehicul revelației ultime, liberării *(mukti)*. Această stare de transă (traducem provizoriu *samâdhi* prin «transă», deși acești doi termeni nu au în comun decît exprimarea pierderei facultăților normale) e produsă prin colaborarea gnozei și practicei, a unei subtile discriminații metafizice în esența lucrurilor (cosmosul, sufletul, falsa relație posesivă dintre suflet și minte etc.) și a unei activități tehnice susținute, urmărind dezrădăcinarea funcțiilor psiho-fiziologice de toate zilele.

Scopul Yogei e distrugerea celor două experiențe prime (eroarea logică și eroarea metafizică) și înlocuirea lor cu o nouă experiență, calitativ diversă. Aceasta pentru că, după cum am scris în repetate rînduri, condiția existenții umane e dureroasă pentru temperamentul indian și singurul scop e depășirea ei.

Vyâsa (ad. Patanjali, I, 1) împarte astfel stadiile minții (planuri mentale, *citta bhumi)*: 1. instabilă *(kșipta)*; 2. confuză, obscură *(mudha)*; 3. stabilă și instabilă *(wikșipta)*; 4. fixată într-un singur punct *(ekagra)*; 5. complet strunită *(niruddha)*. Dintre aceste stări, primele două aparțin tuturor oamenilor, fiind însăși dinamica cotidiană, psihomentală. *Wikșipta* se obține printr-o fixare rațională a minții, prin atenție (de pildă în soluționarea unei probleme matematice, într-un efort de memorie etc.) dar ea e pasageră și nu slujește liberării *(mukti)* pentru că nu e obținută prin Yoga. Adevăratele stări yoginice sunt numai ultimele două.

Dispozițiile minții, tot după Vyâsa (I, 2) sunt: *prakhyâ*; (vioiciune, iluminare), *pravrtti* (activitate, energie), *sthiti* (inerție) — dispoziții care se datoresc predominației uneia dintre cele trei *gunas*: *sattva* (puritate, iluminare prin înțelegere), *rajas* (energie) și *tamas* (inerție). Mintea *(citta)* nu e decît un organ natural, dinamic, putinte de a suferi obscuritate (cînd e subjugat de *tamas*, pasiune (prin instaurarea *gunei rajas*) și claritatea rațională conjugată cu puritate morală prin stăpînirea *gunei sattva*.

Suprimarea experienții umane nu e o sarcină facilă, chiar pentru tehnica de drept reputată a Indiei. După cum vom vedea îndată, obstacolul principal nu e trupul cu funcțiunile lui, ci subconștientul, setea de viață, vast receptacul al experiențelor rasei, rădăcini adînci, cîteodată ele înșile cadre formale ale experiențelor actuale. Yoghinul are de luptat îndeosebi cu partea fluidă, intențională, subconștientă a minții. Evident, ascensiunea practică prin purificări, renunțare și meditații nu poate începe înaintea unei prealabile luminări teoretice.

Dar iarăşi nimic nu poate fi realizat — spun participatorii doctrinei Yoga — fără practică, fără acţiune, *(kriya)*, fără *tapas* (energia purificărilor şi înfrînărilor ascetice). Cărţile II şi III ale lui Patanjali sunt închinate cu deosebire acestei activităţi yogice (purificări, poziţii corporale, procese respiraratorii, meditaţii prin fixarea obiectelor, meditaţie fără obiecte etc.). Totuşi, Vâchaspati Mirsa (ad II, 1) are grijă să observe : a) că acţiunea *(kriyayoga)* nu trebuie exagerată ca să turbure echilibrul fiziologic al trupului — şi b) că nu trebuie executată cu dorinţa fructelor.

Din acest organic apel către acţiune (înţeleasă ca realizare practică, iar nu aplecare în afară) se înţelege cît de indispensabilă e experienţa yogică. Astfel, în actuala condiţie umană e imposibil de valorificat (şi chiar de justificat) *samâdhi*, starea ultimă, preliminarie liberării — pentru că *somâdhi* transcende experienţa şi e numai un «nume» pentru cei care participă, încă, total la experienţa generalumană. Dar cei care se hotărăsc, chiar numai pentru un timp, să practice renunţarea valorilor lumeşti *(vairagya)* şi cele dintîi preliminarii tehnice, yogice — au posibilitatea să verifice realitatea şi eficacitatea acestor practice şi întrevederea liberării. Vyâsa (ad. I, 49) lămureşte deosebirea dintre cunoştinţa prin *comunicaţie* (sau inductivă) şi cea prin *experienţă* (sau «particulară») ; cunoaşterea Yogei e inclusă în această cunoaştere nemijlocită. Credinţa *(shraddha)* vine după cea dintîi realizare (Vyâsa, I, 34) după ce conştiinţa se convinge direct de eficacitatea terapeuticei Yoga [1].

Trecerea de la starea sufletească cea de toate zilele la stările psihice proprii meditaţiilor yoginice

se face treptat. Însăşi contemplaţia Yoga — cum vom vedea îndată — consistă din grade diferite (*bhumi*, «planuri» cum le numeşte Vyâsa) şi saltul peste ele nu dă nici un rezultat practic. Anticipaţia, nerăbdarea, pripeala, dorinţa de a atinge *samâdhi* (fără ca, totuşi mintea yoghinului să se poată concentra total în *Ishwara*), acea «dorinţă individuală» de transă — sunt obstacole, rezistenţe obiective în împlinirea scopului. Vyâsa (ad. III, 6) scrie : «*Cînd s-a cucerit un plan* (bhumi) *prin* samyana *(samyana* consistă din concentraţie, meditaţie, şi transă, v. Vachaspati III, 1), *aceasta se aplică celui imediat următor.*» Nimeni nu poate sări un plan imediat următor şi practica *samyana* se referă la un plan superior, fără a fi cucerit planul de jos *(adhara bhumi)*. Şi dacă *samyana* nu se realizează, cum se poate revela cunoştinţa nemijlocită ? Cel care a cucerit, însă, planurile înalte făcînd din Dumnezeu *(Ishwara)*[2] motivul activităţii sale, nu are nevoie să practice *samyana* planurilor inferioare, ca cetirea gîndurilor etc. De ce ? Pentru că obiectul acestor *samyana* (inferioare) e deja cucerit prin alte mijloace (meditaţie în *Ishwara)*. În ceea ce priveşte natura imediat următoare unui plan oarecare, numai practica Yoga ne-o poate revela. De ce ? Pentru că s-a spus (în scripturi) : «Yoga trebuie cunoscută prin Yoga ; Yoga se manifestă prin Yoga etc.». Tăgăduirea realităţii experienţei yogice sau critica anumitor aspecte e neavenită din partea unui om care nu are cunoaşterea imediată a practicei ; aceasta pentru că stările yogice transced condiţia în care ne aflăm cînd o criticăm[3].

Ceea ce se numeşte «individualitate» umană, «personalitate», etc., e alcătuită dintr-o împletire orga-

nică de funcțiuni psihice (*citta vrtti* = «stări mentale», dar în sensul dinamic al expresiei) care se cer cunoscute și stăpînite de cel care intenționează să practice yoga. Aceste *vrtti*, însă, nu pot fi controlate și în cele din urmă respinse, înainte de a fi experimentate. Cu alte cuvinte nu te poți libera de existență (*samsara*) dacă nu cunoști nemijlocit viața și nu poți suprima răul dacă nu l-ai experimentat. Astfel se explică paradoxala teleologie dicotomizată a Creației care, în concepția Sâmkhya-Yoga, slujește atît desfătării cît și liberării sufletului. De fapt, condiția umană, deși dureroasă — nu e desperată, deoarece înseși experiențele se străduiesc la liberarea sufletului (funcționarea lor generînd dezgust de *samsara* și nostalgia renunțării). Mai mult, nu numai prin experiențe se obține liberarea, ele sunt vehicul prim și indispensabil. De aceea zeii (*videha*, «dezincarnați») au o condiție de existență inferioară condiției umane și zac din timpuri fără să atingă liberarea completă. Toate acestea probează categoric importanța acordată de către Yoga experienței, practicei, realizării. Cunoașterea nu mai e suficientă în ea însăși, cum socotea Sâmkhya ; liberarea nu poate veni prin gnoză, prin revelație metafizică — ci printr-o distrugere propriu-zisă a organismului psihic, distrugere care nu se poate împlini nici prin droguri, nici prin brutale operații chirurgicale, nici prin practici abrutizante, ci prin procesele ce le vom examina îndată.

În analiza globală a «individualității», a sistemului psihic care activează în fiecare om, condiționat fiind de anumite variabile, yoga descoperă următoarele : *vrtti* (stări psiho-mentale) ; *avidya* (ignoranță), *asmita* (sentimentul individualității, al falsei

personalități posesive), *raga* (pasiune, atașare), *dvesha* (dezgust, aversiune) și *abhinivesha* (dragoste de viață, «voința de a trăi») (Vyâsa și *Yoga Sutra* II, 3). Ele nu sunt cinci funcțiuni separate, cinci elemente distincte, ci masa psihică e un tot care se poate specializa și diferenția în cinci funcțiuni separate. Toate cinci *vrtti* sunt dureroase *(klesha)*; așadar toată experiența e *klesha*, fiind manifestarea stărilor mentale. Numai prin Yoga se pot opri aceste *vrtti* și se poate transcende experiența umană, așadar răul.

Să analizăm puțin aceste stări mentale *(vrtti)*. Cauza lor ontologică e, firește, ignoranța *(Y. S.* I, 8) și aceasta se înțelege prin ceea ce am scris în capitolul precedent. Ele se transmit prin *vâsanas*, un concept psihologic de maximă importanță în Yoga și care aici are sensul de senzații specifice subconștiente, creînd cadre experiențelor. Aceste *vâsanas* sunt impresii subliminale, care condiționează experiența actuală și cea viitoare și, fiind dincolo de pragul conștiinții, constituie un dificil obstacol în liberare *(mukti)* aflîndu-se în stare potențială și cerînd să se actualizeze în realitatea fenomenală chiar după ce yoghinul a trecut în altă fază (alt «plan» al desăvîrșirii). *Vâsanas* sunt produse de *vrtti* și produc la rîndul lor *vrtti*, cercul fiind etern, fără început și fără sfîrșit, atît timp cît se acceptă valorile mondene și se poartă sarcina organismului psihic normal.

«Vâsanas *sunt izvorîte din memorie*» scrie Vyâsa (ad. Y.S. IV. 9); aceasta e dovada caracterului lor subliminal. Viața e o descărcare de *vâsanas*, manifestată prin *vrtti*; traducînd în terminologia psihologică, experiența existenții e o continuă actualizare

în procese și acte, a subconștientului. *Vâsanas* predispun caracterul specific al fiecărui individ, după densitatea *klesha*, după ereditate și conform cu algebra karmică. Tot ce definește specificitatea, individualitatea intransmisibilă a fiecărui ins, ritmul instinctelor, valorificările instituțiilor etc. — sunt produse de *vâsanas* de subconștientul care se transmite din generație în generație (limbaj, moravuri, civilizație : transmisiune istorică) după cum se transmite personal (transmigrare karmică[4]). O bună parte din materialul prezent în existența noastră e numai moștenire rasială, intelectuală — forme de acțiune și gîndire create de exercițiul *vâsanas*. Aceste elemente subconștiente determină itinerariul majorității oamenilor. Numai prin yoga ele pot fi cunoscute, controlate și «arse».

Acțiunile *(karmah)* sunt suportate de *kleshas*, și *kleshas* de acțiuni, scrie Vâchaspati Misra (ad. II, 3), și relația aceasta ciclică trebuie înțeleasă în același sens ca relația *klesha-vrtti-vâsana*. De altfel, Yoga rezumă astfel interdependența psihică a conștiinței normale : acțiunile *(karmah)* sunt izvorîte din stări mentale *(vrtti)* și produc la rîndul lor *vrtti*. Stările mentale sunt *kleshas*. Ele însămînțează *vâsanas*, potențe subconștiente, energie specifică subliminală care condiționează morfologia specifică a stărilor mentale individuale, și sunt generate de *vâsanas*. După cum am mai scris, dinamica creatoare *karma-vrtti-klesha-vâsana-karma* etc. e infinită, și fiind naturală (aparținînd lumii fenomenice, reale, existente, cosmice) nu se poate distruge. «Arderea» acestor stări subliminale — de care vorbește Yoga — înseamnă detașarea eului metafizic *(purusha, ego* transcendent, aflîndu-se în contact iluzoriu cu men-

talul) de conştiinţă cotidiană (inteligenţa, procesul asociativ, sensibilitatea, memoria etc.). În acel caz, dinamica mentală se reîntoarce în dinamica fizică, oarbă, cosmică *(prakriti)*. *«Slăbirea acestor* **kleshas** *se împlineşte prin reducerea lor în incapacitate de a oferi obstacole în calea dreptei judecăţi. Şi aceasta e efectul disciplinei Yoga, atît prin procese vizibile cît şi invizibile»* (Vijnâna Bhikshu, *Yogasara* cap. II). Între experienţa normală şi *samadhi* e un salt calitativ, care rupe cercul etern *vâsanas-karmas*.

În stările mentale dureroase *(klishta)*, care se poate traduce de asemenea «păcătoase», nu pot exista alte stări *(aklishta)*, sau chiar dacă ar exista nu s-ar putea manifesta, fiind blocate, barate de stările *klishta*. Astfel explică Yoga solidaritatea umanităţii în rău, în experienţa comună, dureroasă — şi rezistenţa opusă de însăşi condiţia umană mesagiului renunţării. Durerea e un dat general, dar puţini sunt acei care au curajul renunţării şi puterea de a parcurge complet itinerariul liberării — pentru că atît timp cît experienţa e stăpînită de *klishtas*, orice virtute transcendînd valorile lor e blocată, e împiedicată să se obiectiveze actual, pozitiv, e acceptată numai ca o nostalgie, nu ca o experienţă. Din această nostalgie pentru izolatele stări pure *(aklishtas* = «pure» nu în sens moral, ci metafizic adică transcendînd iluzoriile raporturi psihologice eu-suflet) se ridică dorul de cunoaştere, iar prin cunoaştere natura experienţii se revelează, şi *klishtas* pot fi înlăturate printr-un înalt proces cognoscitiv *(viveka*, discriminaţie metafizică ; de cîte ori ne referim la «cunoaştere» în sensul pozitiv, implicăm conţinutul dat de Yoga : înţelegere metafizică a realităţilor şi a binomului *purusha-prakriti)*.

între stările mentale pure *(aklishtas)* și cele impure *(klishtas)* — adică între viața sufletească de toate zilele și între spontanele, dar izolatele nostalgii pentru liberare — conflictul e permanent, chiar în conștiința neofitului angajat cu izbîndă în asceza meditativă. Aceasta se datorește faptului că *klishtas* rămîne în subconștient, de unde numai o meditație superioară le poate dezrădăcina. Rolul subconștientului *(samkaras, vâsanas* etc.) în psihologia Yoga e de o capitală importanță, condiționînd întreaga experiență.

Concepția *vâsanas, klishatas,* implică o viziune psihanalitică surprinzător de justă, deși fără exagerările școlii freudiene. Deosebirea între psihanaliză și Yoga e că cea dintîi acordă subconștientului o origină prin excelență sexuală, în timp ce Yoga îl derivă din orice experiență condiționată de iluzia eu-suflet, din orice acțiune *(krya)* egoistă, adică săvîrșită cu dorința fructului *(phalatrishna).* Subconștientul — derivat atît din moștenirea ereditară cu care se nasc oamenii, cît și din propriile acțiuni ale vieții prezente — e acea masă de *samskaras* și *vâsanas,* care opune o rezistență tenace mesagiului renunțării și tinde a se actualiza în stări mentale *(vrtti).* Această tensiune permanentă a subconștientului (potențele) de a se realiza pozitiv — de fapt, în viața individului, de a se consuma, manifestîndu-se — constituie trepidanța filiformă, nestatornicia, momentanul, seria dezordonată de *eclats* a conștiinții. Din cauza subconștientului (a memoriei, a experiențelor trecute care determină atenția, care construiesc cadre speciale pentru contemplarea lu-

crurilor) e atît de dificilă *concentrarea*, meditația care necesită un continuum psihic orientat și tenace susținut *(egagracittavrtti)*.

O altă deosebire dintre accepția subconștientului în Yoga și în psihanaliză : Yoga crede că acest subconștient poate fi stăpînit prin practică, prin intensificarea virtuților, printr-o atletică morală — și omul își poate construi destinul *(liberarea)* după voința sa.

Această supremație a stărilor vicioase *(vrtti)* se menține pînă la *nirodhasamâdhi*, adică pînă ce yoghinul atinge o altă stare, trancendînd experiența, și care se poate traduce prin «*meditație fără conținut senzorial*» («transă»). Totuși, prin acțiuni conforme cu Yoga se ajută stările pure *(aklishta)* și in cele din urmă acești germeni de virtute (nu etică, și metafizică : ele sînt *potențe*, capabile să realizeze o viziune discriminativă a existenții și o tehnică) se maturizează, se lărgesc în conștiință și distrug stările primare *(klishtas)*.

Liberarea de durerea existenții, așadar, e posibilă prin transcenderea experienții. Expresia indiană e «supresiune», «distrugere» — dar cum nimic nu se *distruge*, ci numai se *detașează* de conștiință, își schimbă aspectul ajungînd din psihisme (evolute din *prakriti)* natura primordială *(prakriti)*, o traducere nemeritată ar fi «transcendere». Această transcendere (salt calitativ) se realizează prin contemplația pură, yoginică, *samâdhi*, și ea implică o atroce pregătire. Ne mulțumim să schițăm aici numai psihologia procesului și fiziologia presupusă.

2. Tehnica yoginică

Secretul meditației Yoga e concentrarea într-un singur obiect, care poate fi tot atît de bine un obiect fizic (mijlocul sprîncenelor, vîrful nasului, un obiect luminos etc.), un gînd (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu *(Ishwara)*. Această concentrare unitară și continuă se numește *ekâgratâ* («într-un singur punct») și ea se obține prin distrugerea pluralității stărilor de conștiință (*sarvârthatâ*, atenție multilaterală discontinuă și difuză, *Yoga Sutra* III, 11).

Mintea (*cit*; *cittavrtti* = stări mentale) e fluidă pentru că aparține dinamicei fizice; iar orice e pasager e dureros; așadar liberarea nu poate fi obținută decît prin distrugerea fluidității mentale, a însăși funcțiunilor bio-psihice. Aceasta e definiția yogei: *yogah cittavrttinirodhah*. (*Y.S.*, I, 2). Suprimarea lentă și sigură a conștiinței normale e scopul tehnicei yogine. Nu discutăm aici eficacitatea filosofică a acestei metode, sau dacă ea e pesimistă, desperată etc.; ne mulțumim a-i descrie metodele.

Ekâgratâ, concentrarea într-un singur punct, produce drept rezultat imediat cenzura voluntară și promptă a tuturor distracțiilor mentale, inconsistențelor gîndirii etc. care consumă atît de inutil conștiința normală. Lăsat în voia asociațiilor (prin senzații sau *vâsanas*), omul normal își trece ziua într-un mod pasiv, cuprinzînd panoramic o infinitate de momente instabile și oarecum exterioare lui. Caracterul gîndirii normale (nestrunite de *ekâgratâ*, ci numai de concentrații ocazionale, *Kshipta-vikshipta*) e faptul că e gîndită de obiecte. Simțurile sau subconștientul aduc continuu în lumina conștiinței obi-

ecte care posedă conștiința, o modifică și o mulează după forma și intensitatea lor. Asociațiile dispersează conștiința, pasiunile o violentează, setea o înstrăinează proiectînd-o în afară. Sub iluzia gîndirii se ascunde o nesfîrșită fluturare dezordonată produsă de senzații, cuvinte și memorie. Cea dintîi datorie a yoghinului e de a gîndi, și a nu se lăsa gîndit. De aceea, practica Yoga începe prin *ekâgratâ*, care barează distrugerea mentală, constituind un bloc psihic, un continuum ferm și organizat. Pluralitatea conștiinții se distruge treptat, fluviul stărilor mentale se înfrînează. Exercițiul *ekâgratâ* tinde la controlarea celor două generatoare de fluiditate filiformă : activitatea sensorială *(indriya)* și subconștienta *(samskara)*. Controlul înseamnă capacitatea de a interveni după voie și imediat în funcționarea acestor generatori. Un yoghin poate obține voluntar discontinuitatea conștiinței, adică poate provoca în orice timp și în orice loc izolarea atenției într-un singur punct, ajungînd insensibil la orice altă activitate sensorială sau mnemonică. *Ekâgratâ* dăruiește adevărata voință, o eficace regie a organismului biomental.

Obstacolele întîmpinate de cel care încearcă practicarea concentrației sunt, în primul rînd, ridicate de însuși trupul ; în al doilea rînd, și cele mai dificile, de minte. Yoga oferă instrumente de autocontrol pentru înlăturarea acestor obstacole. Ca orișice asceză, recomandă obligativitatea înfrînării simțurilor, pentru că satisfacerea activității acestor simțuri înseamnă posedarea lor de către obiecte (simțul se duce la obiect, îi ia forma și o oferă conștiinții), adică perpetua lor înstrăinare, vagabondaj dureros, pluralitate.

Tehnica Yoga e alcătuită din opt «membre» *(anga)*: 1) înfrînările *(yama)*; 2) disciplinele *(niyama)*; 3) posturile corporale *(âsana)*; 4) regularea procesului respiratoriu *(prânâyâma)*; 5) emanciparea activității senzoriale de obiecte externe *(pratyâhâra)*; 6) concentrația *(dhâranâ)*; 7) meditația yogică *(dhyâna)*; 8) *Samâdhi (Yoga sutra*, II, 29; cu această sutră Patanjali începe analiza yogei propriu-zise, care se continuă în cartea III).

Se poate remarca de la cea dintîi privire ascensiunea sistematică a disciplinei. *Yama* intenționează cea dintîi triare a pasiunilor egoiste, preliminarie purificare a omului, distrugînd omul-de-rînd și înlocuindu-l cu un alt om, ales[5]. *Yama* e compusă din cinci imperative: 1) a nu ucide *(ahimsâ)*; 2) a nu minți *(satya)*; 3) a nu fura *(asteya)*; 4) a nu avea raporturi sexuale *(brahmacharya)*; 5) a nu fi zgîrcit *(aparigraha)*. Vyâsa (ad. *Y.S.* II, 30) dă cîteva amănunte asupra modului cum trebuiesc înțelese și practicate aceste abstinențe. «Ahimsâ *înseamnă a nu cauza durere niciunei creaturi, prin nici un mijloc și niciodată. Înfrîngerile* (yama) *și disciplinele* (niyama) *care urmează, și au rădăcinile în* ahimsâ *și tind să desăvîrșească* ahimsâ... *Veracitatea* (satya) *consistă în acordarea vorbirii și gîndirii cu faptele. Vorbirea și gîndirea corespund cu ceea ce s-a văzut, auzit ori dedus ca atare. Vorba se pronunță pentru scopul de a comunica cunoștința. Se poate spune că s-a folosit pentru binele altora, iar nu pentru păgubirea lor, numai dacă nu e amăgitoare, confuză sau stearpă. Dacă, totuși, se dovedește a fi dăunătoare creaturilor chiar pronunțată ca atare (adică fără amăgire, confuzie și sterilitate), nu e adevăr; e păcat numai... Astfel, fiecare e dator să*

*cerceteze cu multă luare aminte și apoi să pronunțe adevărul, pentru binele tuturor făpturilor... **Furtul*** (steya) ***înseamnă a pune stăpînire ilegală pe lucruri aparținînd altora. Abținerea de la furt*** (asteya) ***consistă în distrugerea dorinții furtului.*** Brahmacharya ***înseamnă înfrînarea puterilor ascunse, a forței generatoare*** (brahmacharyam guptendriyasyopasthasya samyamah). ***Absența avariției*** (aparigraha) ***înseamnă non-apropierea lucrurilor străine, și aceasta e o consecință a înțelegerii păcatului atașării și a dăunării produse de adunarea, conservarea sau distrugerea bunurilor».***

Aceste înfrînări aparțin eticei general umane și ele pot fi tot atît de bine practicate de un ucenic yoghin ca și de oricare alt aderent la o școală morală. Prin practicarea lor nu se obține o stare specifică yogică, ci una umană superioară omenirii de rînd. Puritatea aceasta e indispensabilă ascensiunii ulterioare. Prin ea se anihilează (deoarece *yama* e practică, iar nu retorică de amvon) pornirile egoiste și se crează noi centri de experiență. Abstinența sexuală e menită unei conservări de energie nervoasă. Yoga dă o capitală importanță acestor «puteri ascunse ale forței generatoare» ; exercitate, ele dispersează energia cea mai prețioasă a organismului bio-psihic, produc depresiuni și debilitate cerebrală, atacă stabilitatea concentrației și instaurează definitiv regnul animal în om ; strunite, canalizate, stăpînite — ele ajung un instrument unic în ascensiunea contemplativă. E necesar de adăugat, însă, că abstinența sexuală *(brahmacharya)* înseamnă nu numai absența actului sexual, ci «arderea» tentației carnale. Instinctul nu trebuie lăsat subteran, în subconștient — nici «sublimat» ca la

mistici — ci pur și simplu distrus, dezrădăcinat din conștiință și simțuri [6].

Paralel cu infrînările mai sus exemplificate, yoghinul trebuie să practice *niyama*, adică o serie de discipline corporale și psihice. «*Curățenia, calma împăcare* (santosha), *asceza* (tapas), *studiul metafizicei Yoga și facerea din Dumnezeu motivul tuturor acțiunilor* (Ishwarapranidhâna) *constituiesc disciplinele*». (*Yoga Sutra*, II, 32). Curățenia (*saucha*) înseamnă purificarea interioară a organelor cu apă, mușchii stomacului, penisului și anusului fiind astfel disciplinați încît să poată pompa și respinge lichidul după voie [7]. Astfel, reziduurile alimentare, depozitele organice, produsele de dezasimilație sunt cu ușurință îndepărtate de organism. Evident, abluțiunile corporale sunt de la sine înțelese. Iar Vyâsa precizează că *saucha* înseamnă și curățirea impurităților minții (ad. *Y.S.* II, 32). Împăcarea de sine (*santhosa*) înseamnă absența dorinții de a amplifica necesitățile existenții. «Tapas (*asceza*) *constă în îndurarea contrariilor, ca dorința de a mînca și dorința de a bea; cald și frig; a sta pe picioare și a sta jos; absența vorbirii* (kâstha mauna) *și absența indicațiilor faciale care trădează sentimentul sau gîndurile* (âkâra mauna) [8], *etc. Studiul e cetirea științelor liberării de existență* (moksa) *sau repetirea silabei* Om, etc.» (Vyâsa, ibid.).

În timp ce yoghinul e cufundat în aceste acțiuni purificatorii preliminarii, legiuni de tentații subconștiente îi asaltă concentrația. Nu trebuie uitat că toate practicile, posturile fizice, asceza etc. țintesc un singur scop: *ekâgratâ*; acest continuu psihic e posibil numai după ce yoghinul se poate detașa de trup și poate actualiza această detașare

fără efort, firesc, prompt. Se înțelege, așadar, urgența disciplinării subconștientului. Una din metode e sădirea gîndului contrariu ca să deslocuiască gîndul rău, metoda descoperită și aplicată de către toate școlile ascetic-contemplative orientale și occidentale. (Buddhismul, sau mai bine zis manualele de contemplație ale buddhismului medieval, au elaborat admirabile scene de contemplație pentru distrugerea atașărilor carnale și intensificarea renunțării, «scene» cari amintesc cele codificate de Loyola). Regula lui Patanjali e : *«pentru înlăturarea tulburării păcatelor, instaurarea contrariilor»* (II, 33). Vyâsa, comentind, sugerează cîteva gînduri care trebuiesc actualizate și fructificate în momentul tentației. În sutra 34 cartea II, Patanjali explică felurile păcatelor (viciilor) [9].

Cu fiecare obstacol depășit, yoghinul ajunge stăpin pe o nouă funcțiune, sau energie. Chiar însuși obiectul patimii la care se renunță ajunge posesiunea sa. De pildă : *«prin* asteya *(a nu fura) toate bijuteriile se apropie de el»* (*Y.S.* II, 37), ceea ce înseamnă că, renunțînd la furt, yoghinul ajunge stăpînul potențial al oricărui obiect. Renunțarea e adevărata posesiune. De fapt, Yoga e dincolo de morală, binele și răul fiind numai manifestări naturale, stări mentale *(vrtti)* care nu au nimic de-a face cu binele metafizic nici cu *samadhi* («transa» supremă). Yoghinul trebuie, totuși, să practice binele ca mijloc de auto-disciplină. Energia depusă se întoarce în suflet înzecită. Roadele acestei practice îi revelează o nouă putere sufletească. Mai tîrziu, însă, cînd detașarea de existență și de obiectele existenții e realizată — yoghinul renunță și la aceste virtuți etice ; renunță, nu în sensul că se întoarce la uma-

nitate, ci în sensul că nu-l mai interesează, nu-l mai ajută în ascensiune și se cuvin, așadar, părăsite ca niște instrumente care și-au făcut datoria și ajung sarcină.

Curățirea fizică, spune Patanjali, fructifică un nou și binevenit sentiment : dezgust de propriul său trup și ruperea contactului cu alte trupuri (II, 40). Iar prin curățirea psihică se obține, *ekâgratâ*, controi al simțurilor și capacitatea de a cunoaște sufletul (II, 41). Mulțumirea de sine, cumpătarea aduce inexprimabilă fericire (II, 42), iar asceza propriu-zisă (*tapas*, durerea fizică și îndurarea drept purificare), aduce posibilitatea de a dilata energia senzorială (*clair-voyance, clair-audience*, cetirea gîndurilor, etc.) sau de a o suprima după voie (Vyâsa, ad. II, 43).

*

Să examinăm acum al treilea «membru» al Yogei (*yogânga*) : pozițiile corpului specifice concentrației (*âsana*). *Âsana* se definește (*Y.S.* II, 46), *sthirasukham*, adică «stabilă și lesnicioasă». Descripția *âsanei* se află în nenumărate tratate *Hatha Yoga*, dar în tratatul lui Patanjali ea e numai schițată, deoarece *âsana* se învață de la un *guru*, iar nu din cărți. Ceea ce e important e faptul că *âsana* dă o stabilitate rigidă trupului și, în același timp, reduce efortul fizic la minim. Se evită astfel senzația iritantă a oboselii, a enervării anumitor părți ale trupului, se reglează procesele fiziologice — îngăduindu-se atenției să se ocupe numai de partea fluidă a minții. La început, o *âsana* e incomodă și chiar insuportabilă. Dar după o anumită practică, efortul de a o menține ajunge superfluu. Ori — și aceasta

e de o capitală importanță psihologică — efortul trebuie să dispară, poziția ascetică trebuie să ajungă firească; numai în acest caz fructifică. *«Postura ajunge perfectă cînd efortul de a o realiza dispare, astfel că nu mai e mișcare de trup. De asemenea, perfecțiunea ei se împlinește cînd mintea se transformă în infinit* (anantasamâpatti bhyâm), *adică face din ideea infinitului propriul său conținut»* Vyâsa II, 47). Iar Vâchaspati Misra, discutînd comentariul lui Vyâsa, scrie: *«Cel care practică* âsana *va trebui să folosească un efort ce consistă în suprimarea naturalelor eforturi corporale. Altminteri, postura ascetică de care se vorbește aici nu va putea fi realizată»*. În ceea ce privește «mintea transformată în infinit», aceasta înseamnă o completă transcendere a atenției senzoriale, o detașare de sentimentul și funcțiunile propriului său corp.

Âsana e una din caracteristicile ascezei indiene. Se intîlnește în *Upanishade*[10] și chiar în literatura vedică[11] iar epica[12] și *Puranele* abundă în episoade ilustrînd meditația prin postura ascetică.

O expunere descriptivă și analitică a *âsanei* depășește cadrul acestor note psihologice. În tratatul Hatha-Yoga *Gherada Samhita (dritiya upadesha)* se găsește tabloul a treizeci și două de *âsanas*. Traducem sloka în care se definește una din cele mai comune postùri ascetice, *padmâsana* (*âsana* în formă de lotus): *«Așează piciorul drept pe pulpa stîngă și, în același fel, piciorul stîng pe pulpa dreaptă; încrucișează mîinile pe la spate și apucă strîns călcîile picioarelor (mîna dreaptă pe călcîiul drept și mîna stîngă pe călcîiul stîng). Reazemă bărbia pe piept și fixează privirile în vîrful nasului»*. (*Gherada Samhita*, II, 8). Alte *âsanas* sunt dificil de în-

țeles prin descriere. Pilde se pot vedea în plășile cărții lui Sir John Woodroffe (Arthur Avalon) : *The Serpent Power* (două tratate Laya Yoga, traduse din sanskrită cu o voluminoasă introducere ; Madras, 1924, ediția a II-a). Scopul tuturor posturilor e însă același : «încetarea absolută a turburării din partea contrariilor» *(dvandvânabhighâtah, Y.S.*, II, 48).

Cînd acest calm și *bien-être* s-a realizat, adică după ce stabilirea corpului se poate obține fără efort, yoghinul începe *prânâyâma* sau disciplinarea procesului respiratoriu. Patanjali o definește astfel : «prânâyâma *e oprirea* (vicheheda) *mișcărilor inspiratorii și expiratorii* (svâsaprasvâyorgati) *și ea se obține după ce s-a realizat* âsana" *(Y.S.* II, 49). Un colosal număr de texte se află asupra acestei curioase disciplinări a procesului respiratoriu [13]. Patanjali îi închină numai trei *sutras*, dar din comentariile lui Vyâsa și Vâchaspati Misra se pot culege informații diverse. În tratatele *Hatha-Yoga* și în *Purane*, descrierile *prânâyâmei* sunt fără număr. Principiul și motivația psihologică a *prânâyamei* se poate rezuma astfel. Respirarea și aspirarea sunt, îndeobște, variabile, după împrejurări externe sau excitații mentale. Neregularitatea aceasta produce trepidanța subconștientului și astfel instabilitatea atenției. Absența ritmului respiratoriu produce acea jenă bine cunoscută și turburarea sentimentului prezenții noastre reale în trup. Efortul e înstrăinare, predică Yoga. Acele funcțiuni vitale absolut necesare (și răsuflarea e cea dintîi dintre ele) trebuiesc ritmate ca să le putem uita sau, în orice caz, să nu ne incomodeze prin discontinuitatea lor.

Ritmul respiratoriu reduce efortul la minim. Dar mai e ceva specific Yogei. Prin *prânâyâma*, yoghi-

nul încearcă să cunoască nemijlocit «viața» din el, energia organică ce se descarcă prin aspirație și respirație. E, am spune, o atenție asupra vieții organice, o cunoaștere prin act, o intrare în esența vieții, intrare calmă și scrutătoare, fără orgasmul unei pierderi frenetice senzoriale. Repetăm, Yoga recomandă trăirea, nu abandonarea în trăire. Activitățile senzoriale posedă omul și îl dezmembrează. Concentrarea asupra acestei funcțiuni prime, răsuflarea, revelează în cele dintîi zile de practică o inexprimabilă senzație de armonie, o acordare ritmică, melodică a tuturor accidenților fiziologici. Mai apoi, un sentiment obscur al prezenții în trup, prezența plenară și robustă, o autoconștiință grandioasă, calmă, efectivă. Evident, acestea sunt fenomene simple, accesibile oricăruia, verificate de oricine încearcă o preliminare disciplinară a răsuflării.

Dar Yoga tinde să depășească această stare de armonie și să detașeze funcțiunea respiratorie de esența ei, adică să poată lucra cu respirația nu numai în ceea ce privește manifestarea ei organică, ci ca energie specifică, independentă de proces. Nu vom urmări, aici, aceste experiențe intime ale yoghinilor, a căror reconstrucție în propoziții raționale pare obscură sau de-a dreptul absurdă. E destul să adăugăm că disciplina procesului respiratoriu consistă în echilibrarea celor trei momente : aspirație *(puraka)*, expirație *(rechaka)* și păstrarea aerului *(kumbaka)*, iar apoi în spațierea lor, secundă cu secundă, pînă ce atinge proporții colosale. Aspirația se produce îndeobște pe nara stîngă, iar expirația pe cea dreaptă.

Prin *prânâyâma*, spune Patanjali, voalul întunerecului se deșiră (II. 52) și mintea ajunge vrednică

(yogyatâ) de concentrație *(dhârâna)* (II, 52). Cea dintîi manifestare a puterilor de concentrație a *pratyahârâ*, termen pe care noi îl traducem «facultatea de a libera activitatea senzorială de obiectele externe», dar se află în general tradus prin «abstractizare». Patanjali îl explică astfel : «pratyahârâ *e facultatea prin care simțurile nu vin în contact cu obiectele lor specifice și totuși mintea* (citta) *posedă senzațiile ca și cum contactul ar fi real*» (II. 54). Bhoja, comentînd, scrie că simțurile își schimbă direcția lor către obiecte, adică rămîn în ele înseși *(svarupamâtre svasthânam)*. Nu se mai îndreaptă către lumea exterioară ca niște antene de prins. Totuși, deși activitatea lor încetează, mintea nu pierde calitatea de a avea prezentări senzoriale. Cu alte cuvinte, cînd *citta* dorește cunoașterea unui obiect extern, ea nu folosește o activitate senzorială, ci prin potența senzorială de care dispune poate cunoaște acel obiect. Cunoașterea aceasta e mult mai efectivă, fiind contemplativă, și se aseamănă cu cea care se dăruiește omului prin grația lui Dumnezeu *(Ishwara)*, cînd yoghinul își fixează mintea în El. «*Atunci intelectul* (*prajnâ*, facultatea cunoașterii esențiale, metafizice, spre deosebire de *buddhi*, care e inteligența relațiilor fenomenale) *yoghinului cunoaște totul așa cum e*" (Vyâsa ad. II, 45).

Realizînd această calitate *(pratyahâra)*, prin care e posibilă o contemplație intelectuală a lumii, yoghinul a sfîrșit partea tehnică, antrenamentul fiziologic și psihic, a ascezei. Simțurile lui sunt acum nu numai bine strunite, ci nefolositoare. *Citta* fiind masa psihică prin care e posibilă ordonarea și luminarea senzațiilor, ea poate sluji de oglindă directă a obiectelor, fără intermediul simțurilor. În

stare normală, omul nu poate atinge această libertate, pentru că mintea nu e stabilă, ci permanent violentată de activitatea simţurilor, de subconştient, de *ego* şi de starea-de-viaţă. Prin *cittavrttinirodhah, citta* rămîne în ea însăşi *(svarupamâtre)*. Dar ea e potenţa tuturor. Universul fenomenal nu e înghiţit de întunerec, pentru un yoghin. E numai detaşat şi el poate fi contemplat în esenţă *(tattva)*, nu în forme *(rupa)* şi stări mentale *(vrtti)*.

3. Morfologia meditaţiei

Am descris în paragraful precedent cele cinci «instrumente externe» indispensabile meditaţiei Yoga *(pancha bahirangâni sâdhanâni)*. Ne amintim că Yoga e alcătuită din opt membre *(anga)*. Ultimele trei, cu care începe Patanjali cartea II-a a *Yoga-Sutrelor*, sunt denumite «subtile», deoarece consistă în exerciţii spirituale pure, fără suport fizic sau fiziologic. Ele sunt : 1) concentraţia *(dhâranâ)*; 2) meditaţia *(dhyâna)* şi 3) *samâdhi*. Tustrele au o similaritate atît formală cît şi esenţială, de aceea tratatele Yoga le înglobează într-un singur termen tehnic : *samyama* (Vâchaspati Misra, ad. Vyâsa II, 1).

La drept vorbind, *dhârâna* şi *dhyâna* nu sunt decît aspecte ale contemplaţiei finale, *samâdhi*, ale acelei stări hipnotice în care vacuitatea e obiectul conştiinţei, starea dificil de descris nefiind o «experienţă» (relaţie motrice), nici o cunoaştere abstractă, ci o transcendere reală şi statică. Fără concentraţie *(dhâranâ)* şi meditaţie *(dhyâna)*, *samâdhi* nu e posibilă, dar în acelaşi timp ele sunt atît de intim sudate, încît trecerea de la una la alta nu

întîmpină atît de multe obstacole. Yoghinul are acum o conştiinţă purificată de instincte, memorie şi *volte-face*. Stăpîn pe nervi, pe trup şi pe voinţă, stimulii exteriori sau mnemonici nu-l mai turbură. Poate realiza *ekâgratâ* după voie. Iar *dhâranâ* (de la rădăcina *dhri*, a ţine strîns) înseamnă tocmai «fixarea statică a minţii într-un singur loc» *(deshabandhascittasya dhâranâ, Y.S.* III, 1). Prin această fixare, într-un obiect fizic exterior sau într-o idee, se obţine meditaţia acelui obiect. *Dhyâna* se defineşte astfel: ***«conţinutul efortului mental*** (pratyayasyaikatânatâ) ***de a asimila obiectul meditaţiei, liber de orice alt efort de a asimila alte obiecte*** (pratyayântarenâparâmrshta)». (Vyâsa ad. *Y.S.* III, 2). Această meditaţie yoghinică, *dhyâna*, e deosebită calitativ de meditaţia obişnuită, atît pentru că în stare normală continuul e numai aparent (sau e «distracţie», adică vagabondaj *rajasic* al minţii, inconsistenţă uniformă, v. Vyâsa I, 41), sau pentru că ea se opreşte la contemplaţia formelor impuse ale obiectelor (adică în relaţiile lor invalide). Meditaţia, în uzajul curent al cuvîntului, e o stare vagă, fiind fie o supremaţie emotivă, fie o vacuitate sau o extremă şi filiformă mobilitate a conştiinţei. *Dhyâna* e de-a dreptul imposibilă fără un lung antrenament yoghinic. Ea joacă un rol covîrşitor în yoga buddhistă, după cum am arătat în capitolul ***Asceză şi meditaţie în buddhism***. În Occident, paralele se pot descoperi în Plotin, Susso şi în mistica renaşterii catolice. Probabil că analogiile sunt mai mult decît formale.

Samâdhi e acea stare contemplativă cînd mintea apucă nemijlocit forma obiectului fără colaborarea categoriilor şi imaginaţiei *(kalpanâ)*; cînd obiectul

se revelează în el însuşi *(svarupa)*, nud, ca şi cum ar fi vid de el însuşi *(arthamâtranirbhasam svarupasunyamiva. Y.S.* III, 3). Vâchaspati Misra explică un pasagiu din *Viśnu Purâna* (VI, 7, 90) scriind că absenţa *kalpanei* înseamnă a nu mai considera actul şi obiectul meditaţiei deosebite unul faţă de altul. *Samâdhi* liberează mintea de această imaginaţie iluzorie ; prin ea se revelează actul meditativ identic cu obiectul meditaţiei, o coincidenţă perfectă între obiect, subiect şi cunoaştere, tocmai pentru că acest obiect nu se mai prezintă conştiinţei în relaţiile care îl definesc fenomenal, ci «ca şi cum ar fi vid de el însuşi». Expresia aceasta, ca şi altele multe ce abundă în psihologia meditaţiei Yoga, îşi găseşte sprijin în anumite curente intuiţioniste din filosofia modernă.

Ar fi totuşi o greşeală fundamentală să se confunde *samâdhi* — a cărei descriere o vom completa în paginile ce urmează — cu o transă hipnotică. Hipnoza e cunoscută psihologiei Yoga şi ea e atribuită stării mentale ocazional concentrate *(cikshipta)*, aşadar unei vacuităţi sau unui instabil continuu psihic, fără conţinut şi, mai ales, fără potenţe de realizare, nefiind o *ekâgratâ* obţinută prin asceză a subconştientului, puritate morală şi cunoaştere metafizică *(prajnâ)* — ci un baraj provizoriu al fluviului conştiinţei, baraj extrinsec, arbitrar şi automat. Transa hipnotică a fost cunoscută şi ilustrată încă din timpurile epice, deoarece găsim în *Mahâbhârata* (XIII, 40) un precis exemplu de hipnoză [14]. Iar Bhatta Kallata descrie în *Spanda-Kârikâ* deosebirile dintre transa hipnotică, somnabulică şi *samâdhi* [15]. *Vikshipta* e numai o paralizare de origină emotivă sau voliţională a dinamicei mentale. E indispensabilă

această observație pentru a nu confunda *samâdhi* — care se obține cînd *ekâgratâ* se instaurează definitiv în locul *sarvârthatâ (Y.S.* III, 11) — cu hipnoza, fenomen bine cunoscut indienilor, dar disprețuit și socotit brutal, inutil.

O distincție fundamentală se face între etapele realizării *samâdhi;* cînd starea de transă contemplativă se obține cu ajutorul unui obiect sau idei (fixînd, adică, *citta* într-un anumit punct fizic sau ideal), se numește *samprajnata samâdhi.* Cînd, dimpotrivă, *samâdhi* se obține fără nici o relație (nici exterioară, nici relație de conștiință, nici prin sentimentul «eu simt»), o meditație descătușată de idei, susținută numai de inefabilul *esse,* iluminată prin participarea efectivă, globală, la realitatea transcendentă care nu se «comunică» dinamic, ci se revelează static, această transă supremă se numește *asamprajnata Damâdhi (samâdhi* non-diferențiată).

După spusa tratatelor, mintea *(cit)* are o singură percepție cînd se află fixată în *Samâdhi* și prin această contemplație (care e participație) durerea existenții încetează (Vijnâna Bhikshu, *Yogasara p.* 9). Cît timp există relații pasagere și iluzorii cu lumea din afară sau cu stările mentale *(vrtti, samskara)* — sufletul nu putea fi perceput. Numai cînd partea cea mai luminoasă, mai subtilă și mai pură din minte, *sattva,* e restaurată în posesiunea indiscutabilă a conștiinții — ea poate «răsfrînge» (ca un cristal) placidul și etern staticul suflet.

Întreaga speculație metafizică indiană (cu excepția *Tantrei)* aderă la acest principiu al revelației statice. Omul trebuie și e dator a activa pentru a pregăti revelația supremă. Etica, asceza, gnoza, chiar secretul yogei, sunt numai preliminarii. Contempla-

ția ultimă nu mai e un act și nu se poate realiza prin voință. Ea se împlinește prin natura lucrurilor; cînd *cit* e fixată, sufletul se răsfringe firesc, fără efort. *Samâdhi* înseamnă anihilarea definitivă a conștiinței normale, izolarea fenomenului «conștiință» de subconștient (fapt care produce o «a doua naștere», dedublarea personalității etc.) detașarea simțurilor de obiecte, dilatarea lor în proporții înfricoșătoare — adică o aparentă despersonalizare sau abrutizare.

Nu intră în cadrul acestui studiu o discuție a validității metafizice sau religioase a contemplației yoghinice. De altfel, *samâdhi* fiind dincolo de experiență și de schemele raționale, discuția ei ar fi diletantă sau oțioasă. În India chiar, anumite școli (de pildă *Tantra,* sau curentele *bhakti*) au reacționat împotriva ei. *Tantra* o socotește abstractă, iluzorie și ineficace, deoarece renunță la potența *(sakti)* omului ca atare. *Bhakti* crede că asceza ei atroce e inutilă, *samâdhi* putînd fi realizată direct prin grația divină. Părerea aceasta o împărtășește și *Yoga,* spunînd că cel care e ajutat de Ishwara e scutit de a trece prin toate «planurile» *(bhumi),* ci el poate atinge direct *asamprajnata samâdhi (Yoga Sutra,* III, 45); «Samâdhi *se realizează făcînd din Ishwara obiectul tuturor acțiunilor*». Dar grația divină sau *bhakti* (devoție mistică) din partea yoghinului, nu sunt daruri generale. De aceea, drumul cel mai sigur pentru omul normal e asceza și tehnica Yoga.

Samprajnata samâdhi e și ea subîmpărțită în mai multe clase (patru, șase sau opt), pentru că practica meditației a fost cu multă pricepere și adincime realizată în India, iar etapele ei precis analizate. În prima etapă, mintea se identifică cu obiectul în ex-

presia lui globală : 1) obiect, 2) noțiune, 3) cuvînt ; (toate acestea alcătuind o reprezentare comprehensibilă printr-un simbol fonic sau grafic ; cf. studiul nostru *Filosofia linguistică în India)* și această identificare se numește *savitarka (Y.S.* I, 42). E necesar de reamintit că această formă a meditației nu are nimic comun cu meditația normală, ocazională, asupra unui obiect, ea fiind generată de o conștiință fixată *(ekâgratâ)*. Totuși, *savitarka* e socotită treaptă inferioară, cea dintîi în desăvîrșirea *samâdhi*. Imediat următoare e *nirvitarka* (sau «nedistinctă») și Vyâsa (ad I, 43) o explică astfel : «citta *devine* nirvitarka *după ce memoria își încetează funcțiunea, adică după ce asociațiile verbale sau inferențiale încetează ; cînd obiectul e vid de nume și sens ; cînd mintea îl reflectă nemijlocit, transformîndu-se în forma obiectului și strălucind numai cu acest obiect-in-el-insuși* (svarupa)». În această operație meditativă, mintea e liberă chiar de sentimentul eului, nemaiproducîndu-se actul conștient, «eu cunosc acest lucru» sau «acest lucru e al meu», ci mintea fiind acel obiect (Váchaspati Misra, I, 43). Obiectul nu mai e asimilat prin asociații — adică localizat în seria reprezentărilor anterioare, valorificat prin relațiile extrinsece (nume, dimensiuni, uz, noțiune, clasă) și oarecum debilizat prin procesul de abstractizare inerent conștiinții normale — ci apucat direct, în nuditatea lui esențială, ca un dat prim și pozitiv.

Dar și această formă a meditației trebuie depășită pentru a putea pătrunde real în esența lucrurilor. Yoghinul incepe astfel practica meditației *savicâra*, cînd mintea nu se oprește la aspectul grosolan al obiectelor materiale (conglomerate de atomi, particule fizice, etc.), ci contemplează de-a dreptul acele

nuclee energetice infinitesimale pe care fizica Yoga le numesc *tanmâtrâ*. Iar cînd mintea se identifică cu tanmâtrâ disociate de sentimentele pe care aceste *tanmâtrâ* le produc prin însăși firea lor energetică, adică după ce yoghinul le poate asimila formal, liber de sentimentul suferinții, plăcerii, violenții, inerției etc. -- se realizează ceea ce se numește *nirvicâra Samâdhi*. Mintea ajunge una cu acele nuclee infinitesimale de energie care constituie adevărata bază a universului fizic. E o plonjă reală în însăși esența lumii fizice, iar nu în fenomenele calificate și individuale [16].

Savitarka, nirvitarka și *savicâra* se numesc «*samâdhi* cu suport» *(bijasamâdhi)* iar *nirvicâra samâdhi* e denumită *nirbija samâdhi* («fără sămînță», fără suport). Această stare e o «concentrație neconștientă de obiect», adică o stare cînd «nimic nu devine obiectul conștiinții» (Vyâsa, I, 2). Atunci se manifestă «facultatea cunoașterii absolute» *(rtambharâprajna*, Y.S. I. 48) Există încă două trepte superioare, *ânandânugata*, cînd *cit* meditează asupra fericirii manifestată în eterna luminozitate și autoconștiință din *sattva*, și *âsmitânugata*, cînd intelectul *(buddhi)* e cu desăvîrșire izolat de lumea exterioară și reflectează static sufletul [17].

Capitolul III din *Yoga Sutra*, începînd cu sutra 16, e închinat puterilor cucerite de yoghinul care stăpînește *samyama* (triada *dhârâna, dhâna, samâdhi*). Producînd *samyama* asupra unei speciale realități ideale sau fenomenale, se obțin potențe specifice. Așa de pildă, prin *samyama* asupra distincției dintre obiect și idee, se revelează cunoașterea «sunetelor» tuturor făpturilor (*Y.S.* III, 19). Fixînd-o asupra reziduurilor subconștiente *(samskâra)*, se realizează cu-

noașterea vieților precedente (III, 18). *Samyama* asupra noțiunilor *(pratyaya)* dăruiește cunoașterea stărilor mentale ale altor oameni (III, 19). «*Dar cunoașterea aceasta a stărilor mentale nu implică cunoașterea obiectelor cari le-au produs, acestea nefiind în directă legătură cu mintea yoghinului. El cunoaște emoția mentală a dragostii, dar nu cunoaște obiectul dragostii*». (Vyâsa, ibid.). Prin *samyama* asupra formii trupului se barează perceptibilitatea lui și astfel «nemaifiind contact cu lumina ochiului, se împlinește dispariția corpului» *(Y.S.* III, 20). Aceasta e explicația dată de Yoga mult lăudatelor dispariții și reapariții. Iată ce scrie Vâchaspati Misra (ibid.): «*Corpul e format din cinci esențe* (tattva). *El devine un obiect perceptibil prin ochi datorită faptului că posedă formă* (rûpa, *care înseamnă în același timp și culoare). Prin această* rûpa *corpul și forma sa devin obiectele percepției. Cînd yoghinul performează* samyama *cu referință la forma trupului, se retează operația perceptibilității culorii* (rûpa) *care e cauza responsabilă a percepției corpului. Pentru acest motiv, cînd virtutea de a fi perceput e barată, yoghinul nu mai e vizibil. Lumina senzației generată în ochiul unei alte persoane nu mai vine în contact cu trupul care a dispărut. Înțelesul e că trupul yoghinului nu mai formează obiectul cunoașterii unui alt om. Dispariția e împlinită de yoghin cînd el dorește să nu fie văzut de nimeni*». Nu comentăm explicația aceasta; am tradus-o ca să învederăm explicațiile date de Yoga unor fenomene obscure în domeniul metapsihicei.

Se continuă înșirarea puterilor cîștigate prin *samyama*, forțe necunoscute sau colosale, cum ar fi

cunoașterea momentului morții (III, 21), sau puteri fizice extraordinare (III, 23), sau cunoașterea lucrurilor subtile (III, 24), etc. *Samyama* asupra lumii dăruiește cunoașterea sistemului stelar (III, 26), asupra plexului buricului cunoașterea sistemului trupului (III, 28), asupra cavității gîtului, dispariția foamei și setei (III, 29), în inimă, cunoașterea minții (III, 33). «*Orice vrea să cunoască yoghinul, trebuie să împlinească* samyama *cu referință la acel lucru*». (Váchaspati Misra, III, 26—30).

Între diversele etape ale meditației *samprajnáta samádhi* există o continuă oscilație, datorită nu instabilității minții ci însăși intimității în care se află aceste etape. Yoghinul trece de la una la alta, conștiința lui purificată și disciplinată exercitîndu-se pe rînd în feluritele atitudini contemplative. Analiza lor depășește cadrul psihologiei generale, aparținînd unei foarte delicate și dificile specii de psihologie religioasă, în care nu ne vom aventura aici.

Cînd mintea e definitiv imobilă, cînd nici oscilația dintre diversele forme ale meditației nu mai turbură *cit*, se realizează *asamprajnáta samádhi*, meditația vacuității, fără conținut senzorial și fără categorii intelectuale, stare care nu mai e experiență (neexistînd relație dintre cunoscut și cunoscător) ci revelație statică. Intelectul *(buddhi)* împlinindu-și sarcina, se retrage în natură *(prakriti)*, desprinzîndu-se de suflet. Sufletul rămîne singur, contemplîndu-se. Conștiința e distrusă pentru că nu mai funcționează, iar elementele ei se reîntorc în natura fizică. E o moarte filosoficească, inefabilă și incomunicabilă. Yoghinul a atins liberarea.



CAPITOLUL VII (Concluzii)

Autonomia spirituală e singurul țel și singura rațiune de a fi a sistemului Samkhya. Liberarea *(mukti)*, transcenderea karmei, distrugerea durerii și a cauzei durerii, disocierea voluntară și definitivă de fenomenele mentale — nu sunt decît manifestări sau instrumente ale aceluiaș motiv esențial. A se detașa de ecuațiile karmice, de jocul forțelor naturale, de robia (aparentă — dar nu mai puțin efectivă și concretă) exterioară, a restaura libertatea și izolarea *(kaivalya)* primordială a sufletului — toate acestea probează cert setea de libertate absolută. Evident, sunt și alte puncte de vedere elaborate de Samkhya, dar ele sunt secundare în importanță, comparate cu setea aceasta de liberare. De altfel, orice metafizică, în optica indiană, trebuie să dea o soluție problemei liberărei.

Autonomia spirituală, reîntoarcerea în sine, transcenderea oricărei relații necesare (fie ea reală, fie aparentă, fie închipuită) între suflet și lume — e caracterul specific al gîndirii filosofice indiene. Și, într-un anumit sens, e o probă a structurii sale magice. Fără a căuta originile istorice ale acestui ma-

gism, este evident că importanța dată liberării prin sine, prin spirit, prin cunoaștere, fără ajutorul unui Dumnezeu — trădează o genealogie magică.

Curentul acesta de spiritualitate magică e paralel — așadar adesea intermixt, asimilat sau modificat — cu curentul religios mistic, al spiritualității indiene. Spiritul religios tinde, cum am văzut, către o armonizare a individului cu o putere externă, care îl depășește și de care e dependent prin indestructibila relație de creațiune. Religiozitatea, chiar sub formele sale rudimentare și grotești, mărturisește conștiința dependenții — și actele religioase dovedesc submitere, renunțare în favoarea divinității, încercare de suprimare a diferențelor, a individualității ; cum am spus, religiozitatea este întovărășită întotdeauna de o pasiune din afară asupra individului. De aici sacrificiile, renunțările, ritualul.

În fenomenul pe care îl discutăm în această monografie — atît de complicat și bogat în elemente eterogene — aceste două tendințe ale spiritualității indiene (care, sub aspecte mult deosebite, se pot descoperi oriunde în istoria culturii) se găsesc din belșug ilustrate. Nu le găsim însă, pure : nu găsim religie și magie complet și conștient disociate. Critica la care am supus fundamentele și istoria acestor două sisteme — Yoga și Samkhya — ne-a ajutat, sperăm, în înțelegerea lor.

O privire sintetică și apreciativă a implicațiilor teoretice și tehnicei Yoga descoperă structura magică : de o esență superioară superstițiilor populare și credințelor animiste (ariene sau pre-ariene), acceptînd și elemente teiste, dar rămînînd nu mai puțin magic. Termenul acesta trebuie înțeles în toate conotațiile lui metafizice, iar nu ca o simplă

eroare preştiinţifică. Yoga e magie întrucît acceptă un univers magic — o relaţie infinită între forţe concrete, orchestrate de o lege obiectivă, *karma* — şi afirmă, în acelaşi timp, posibilitatea de depăşire a acestui univers de transcendenţă prin izolare şi dominare.

Faptele expuse pînă acum dovedesc îndeajuns atitudinea aceasta. Este evident caracterul pozitiv, «ştiinţific» al tehnicei yoga. Fără îndoială, se descoperă şi tendinţe mistice, pe care noi le-am numit *interiorizări rituale*, dar ele sunt secundare şi întru nimic indispensabile succesului, *sâdhanei*. De altfel, dată fiind structura teismului acceptat de Yoga — *Ishwara* fiind un suflet perfect, niciodată implicat real în creaţie — mistica sa, izbitor de simplă (este numai o «fixare a minţii» în *Ishwara*, o «meditare» a divinităţii, nu o «contemplaţie» a divinului manifestat în erarhii gravitînd sub puterea lui unică şi implacabilă) — nu exclude magia. După cum am văzut, deosebirea dintre om şi Dumnezeu este aici o diferenţă cantitativă, mai precis, deosebirea constă într-o continuitate de trepte, iar nu într-o discontinuitate, într-o prăpastie, care se cere sărită prin Graţie sau mistică. Mistica, în înţelesul occidental al cuvîntului, abundă în literatura şi spiritualitatea indiană, dar ea joacă un neînsemnat rol în Yoga şi în descendentul ei imediat, Tantra.

Secretul Yogei e meditaţia, adică un act sufletesc de limitare, izolare şi asimilare a fenomenului meditat. Deşi atitudinea spiritului e pasivă, rezultatul e dominarea obiectului meditat, nu dominarea lui senzorială, externă, ci o dominare magică, esenţială. Textul lui Patanjali este precis şi solemn în această privinţă : «*prin* samyama *cu referinţă la un*

obiect, stăpînirea acelui obiect» (vezi capitolul dedicat Meditației). Universul, deși real, nu e absolut Legea care îl susține e validă pentru orice eveniment (obiect sau forță) în lăuntrul Creației *(prakriti)*, care acceptă și participă la Creație. Meditația Yoga țintește la o transcendere a creației prin retragerea simțurilor din jocul ei, renunțarea la fruct («fructul» este cheia și condiția *Karmei)* și reîntoarcerea la punctul de plecare, la haos, la *pralaya*. Evident, procesul acesta dizolvă absolutul aparent al legilor, căci orice lege e validă relativ la ceva, dar ajunge fără sens de îndată ce acel ceva este anulat prin transcendere.

Posibilitatea aceasta de invalidare a unor legi concrete condiționînd un univers concret — e ceea ce se numește magie. E instructiv de amintit că Yoga nu postulează irealitatea fenomenelor sau, în orice caz, caracterul lor aparent și excesiv de relativ, cum face Vedanta — și de aceea nu caută liberarea printr-o *contemplație* a lui *Brahman*, printr-o identificare a substratului ultim al experienței cognoscitive, *atman*, cu substratul ultim al Universului, *Brahman*. Yoga uzează de *meditație*, dar cucerirea magică a unor existențe sau planuri de existență invincibile atît timp cît sunt atacate senzorial (adică uzînd de iluzia «posesiunii», care e mai degrabă o abandonare), dar ușor depășite îndată ce sunt izolate din complexul karmic și «meditate», asimilate esențial. Inutil de adăugat, noi nu încercăm aici decît o înțelegere a poziției și mijloacelor Yogei și judecăm din acest punct de vedere. O apărare dialectică în termeni moderni nu intră în cadrul subiectului propus.

Continuul presupus de practica și teoretica Yoga, cîmpul universal de forță în care voința poate acționa la distanță și modifica fenomenic, deși fără contact, dovedește gîndire magică, gîndire din care s-au organizat, de altfel, atîtea curente spirituale indiene : nu este exclusă,de altfel, o relație de corespondență simpatică a acestor sisteme magice cu evidenta cultură matriarhală a Indiei.

Universul e un vast țesut permeat de forța impersonală a *Karmei*. Orice existență participînd la acest univers e într-un sens sau altul în contact direct cu întreg universul. Izolat și intangibil este sufletul, pe care numai iluzia și ignoranța îl poate considera alterat de fenomene, condiționat de *karma*. Prin puterea simpatică a sufletului, iluminată, activînd la distanță și rămînînd totuși inactiv (căci așa este conceptul *purusha)* — intelectul, sau ceea ce ne-am deprins a denumi prin acest termen, capătă virtutea magică a activității simpatice, a unei modificări fără contact, la distanță. În locul activărei prin contact și condiționării de *Karma* — așa cum se petrec îndeobște lucrurile în acest univers magic — yoghinul instaurează forța sa proprie, transcendînd *karma* tocmai pentru că transcende legea contactului, a dorinții imediate. Într-un cuvînt a fenomenelor fizice și psihice. Forța dezlănțuită de yoghini e superioară, mai precis e paralelă forții karmice, pentru că e independentă de ea. Și secretul manifestării acestei forțe este *meditația,* e asimilarea, posedarea oricărui lucru sau fapt nu prin mijloacele senzoriale sau intelectuale ale acestui vast țesut karmic, nu prin experiență și cunoaștere, ci prin virtutea homeopatică a activării la distanță, simpatetic, a universului magic descoperit (sau creat) de către yo-

ghini. De aceea Yoga e în ultima esență, o retragere din acest univers karmic și o instaurare a universului magic ; este o distrugere (retragerea pînă la *pralaya*) și o nouă creație, prin meditație.

Nu trebuie neglijat faptul că meditația presupune, dacă nu crearea absolută a obiectului meditat, cel puțin crearea lui aparentă prin delimitarea, precizarea și izolarea lui definitivă de restul obiectelor ; în timp ce contemplarea este o privire de ansamblu a unei ierarhii deja existente, izolate și statice.

O meditație este căutarea, o iluminare treptată a cetății, o activitate a cărei inițiativă o are spiritul, nu obiectele spirituale ; contemplația are de-a face cu o stare de lucruri deja perfectă și globală înainte de revelația ei spiritului. De aceea contemplația este, în genere, un *proces mistic*, în timp ce meditația, într-un foarte general dar sugestiv sens, este *proces magic*.

Ar fi interesant de urmărit revolta spiritului indian împotriva structurei magice a ascetismului și meditației. Descoperirea zeilor personali, descoperirea experienței mistice *(bhakti)*, într-un cuvînt instaurarea rugăciunii în locul ascetismului (sectele vishnuite, cultul lui Krishna, curentul lui Chaitanya, frații Alvari etc.) — înseamnă tot atîtea etape în înlocuirea meditației ascetice, magice, prin experiența directă, religioasă, a trăirii în nădejdea liberării prin grația divină, și a bucuriei identificării cu Zeul. Aceste probleme au fost tratate de noi în cele două studii publicate în *Ricerche Religiose* și vor fi din nou reluate în partea a doua a monografiei de față.



APENDICE

I. Autorii greco-latini despre ascetismul indian

După Lassen, informaţiile autorilor greco-latini asupra Indiei au fost adunate de W. Roese : *Die griechischen Nachrichten uber Indien bis zum Feldzug Alexanders des Grossen.* Un succint şi clar rezumat în introducerea la *India* lui Arrian, text publicat şi tradus de P. Chantraine (Paris 1927, Assoc. Guillaume Budé). Toate textele au fost traduse de Mac Crindle într-o serie de cinci volume : *The comerce and navigation of the Erythrean Sea (Voyage of Markhos)* 1879 ; *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian* (1877) ; *Ancient India... by Knidian* (1882) ; *Ancient India... by Ptolomy* (1885) ; *The invasion of India by Alexander the Great as described by Arrian, Curtius, Diodorus, Plutarch and Justin* (1903). Importante pentru detalii geografice şi antropologice, în traducerea comentată făcută după Markhos de Schoff : *The Periplus of the Erythrean Seas* (Longman, 1912). Relaţiile comerciale, în Warmington, *The Comerce between the Roman Empire and India* (Cambridge, 1928). Asupra problemei Apolonius din Tyana şi călătoriile sale în India ,vezi Vincent A. Smith, *The Indian Travels of*

Apollonius of Tyana, in *Zeit. Deutsche Morg-Gesel-schaft*, 68 Band (1914) pp. 329—344.

Traducere recomandabilă : Philostratus, *In Honour of Apollonius of Tyana*, translation by J. S. Phillimore (Oxford, Clarendon Press, 1913, 2 vol.) ; Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, text and trsl. by Conybeare (Loeb Classical Library, Heineman and Macmillan, 1913, 2 vol.).

Pasagiile principale din autorii clasici asupra filosofilor și asceților indieni sunt următoarele : Strabon (XI) ; Arrian (*Anabasis*, VII, 2, 3 ; *Indika*, XI) ; Diodorus (II, 40) Plutarch (*Viața lui Alexandru*, 64, 65) ; Q. Curtius Rufus, cap. IX (foarte vag ; e tradus de Mac Crindle, *Invasion*, p. 190).

Cei vechi numeau pe filosofii și misticii indieni *brachmanes*, *sophistai* și *sophoi*. Confundau sub acești termeni secte mult deosebite, cum erau jainiștii, buddhiștii și brahmanii.

Un exemplu de justețea observațiilor celor vechi îl aflăm în descrierea gimnasofiștilor dată pe larg de Strabon, (XV, 1, 61 și urm.), întemeindu-se pe relațiunile lui Aristobul (de cele ce văzuse la Taxila). «*La masa lui Alexandru ei* (doi sofiști brahmani) *mîncau în picioare și, ca să dea o pildă de puterea lor de îndurare, se retraseră pe un loc nu prea departe de acolo, unde cel mai în vîrstă — așezîndu-se cu spatele pe pămînt — îndura soarele și ploile care tocmai începuseră, fiind primăvară. Celălalt stătu într-un picior, ținînd cu amîndouă brațele o grindă lungă de 3 cubitus. Cînd un picior ostenea, se rezema pe celălalt, și făcu aceasta toată ziua (63)... Onesikritos spune că el însuși fu trimis să stea de vorbă cu acești înțelepți... și găsi la distanță de 20 stadia de cetate cincisprezece oa-*

meni stînd în felurite atitudini, așezați sau întinși pe jos goi, și păstrînd aceste poziții pînă seara, cînd se întorceau înapoi în oraș. Ceea ce era mai greu de îndurat era arșița soarelui, care era atît de puternică încît nici unul altcineva n-ar fi putut să umble fără durere cu piciorul gol pe pămînt la amiază. (64) El stătu de vorbă cu Kalâmos, unul din acești înțelepți, care întovărăși pe Rege în Persia și se arse de viu, după obiceiurile țării, pe rug. Onesikritos îl găsi întins pe pietre, și apropiindu-se de el îl vesti că a fost trimis de Rege, care auzise faima înțelepciunii sale... El propuse lui Onesikritos că, dacă dorește să-i asculte discursul, să-și scoată hainele, să se lungească gol lîngă el pe aceleași pietre, și atunci are să-l asculte ce vrea să-i spună... Mandanes, cel mai bătrîn și mai înțelept dintre înțelepți, îl mustră pe Kalânos pentru insolența sa, chiar viciul pe care îl osîndise el... (Urmează un discurs asupra opiniilor filosofilor greci. N. Tr.) *Kalânos răspunse că în alte privințe îi socotea* (pe filosofii greci) *înțelepți ; dar că ei greșeau preferînd obiceiurile oamenilor în locul purtării naturale, altminteri, nu s-ar fi rușinat să umble goi, cum făcea el, și să trăiască frugal ; pentru că, spuse el, aceea e cea mai bună casă, care necesită cele mai puține reparații».* J. W. Mac Crindle, *The Invasion of India by Alexander the Great* (Westminister, 1893), pp. 390—391.

II. Autorii orientali despre mistica și asceza indiană

Texte: *«Se observă în India o populație cunoscută sub numele de BAYKARDJY. Oamenii aceș-*

tia umblă goi, iar pletele le acoperă corpul și părțile naturale; își lasă să crească unghiile, astfel că formează un soi de ghiare; nu zvîrlă decît bucățile care se rup. Ei trăiesc în felul călugărilor rătăcitori: fiecare are un craniu de om la gît prins ca o sfoară. Cînd le e foame, se opresc la poarta vreunui indigen și, fermecați de această vizită, locuitorii le aduc numaidecît orez fiert. Oamenii aceștia mănîncă orezul din craniu; cînd s-au săturat, se duc și nu mai cer de mîncare decît cînd nu pot face altfel». Abou-Zeyd-Al-Hassan de Syraf (M. Reinaud, *Relation de voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine*, Tome I, Paris, 1845, pp. 133—134.

Din *Nuh Sipihr* (cele Nouă Ceruri, sau Sfere) de Emir Khusru, cea de a treia sferă:

«...Prin arta lor brahmanii își pot procura longevitatea diminuînd numărul respirațiilor zilnice. Un Yogi care izbuti să-și restrîngă astfel respirația, trăi într-un idol mai mult de 35 ani.

Un alt proces e că pot prezice evenimentele viitoare prin răsuflarea ce iese prin nări, după cum nara dreaptă sau stîngă e mai mult sau mai puțin deschisă. Ei pot de asemenea să umfle alt trup prin propria lor răsuflare. În munții de pe frontierele Kashmirului sunt mulți oameni de aceștia... Ei pot de asemenea zbura ca găinile prin aer, cît de improbabil ar părea aceasta. Pot chiar să se facă nevăzuți după voie, punîndu-și antimoniu în ochi. Numai aceia care le-au văzut cu ochii lor pot crede toate acestea...». (H. M. Elliot, *The History of India as told by own Historians*, vol. III, London 1871, pp. 563—564).

Ideea că longevitatea e prelungită prin diminuarea numărului răsuflărilor e comună printre sannyasii indieni. De asemenea, posibilitatea de a prezice viitorul prin cele două nări. După Jnanarnava (p. 292), fiecare meditație trebuie pusă în relație cu un scop; expirația pe nara dreaptă și inspirația pe nara stîngă e rea; expirația pe nara dreaptă e bună. Ascetul poate influența asupra evenimentelor viitoare după cum se folosește în meditația lui de una din cele două nări.

Asupra legendelor yoghinilor zburători se cunosc nenumărate texte buddhiste, hinduiste și tantrice, exprimînd teme de folclor magic. Akânkheya Sutta, afirmă că cel ce izbutește în meditație poate *«să călătorească prin văzduh cu picioarele încrucișate, ca paserile pe aripi»* (*S.B.S.* XI, p. 215, trd. Rhys Davids, Oxford 1881). Același lucru se spune în izvoarele chineze despre oameni care consumau substanțe încărcate cu forța vitală *(yang)* și despre alchimiști și magicieni. Enciclopedia Imperială chineză dedică 41 de volume acestor chestiuni (O. S. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, Shanghai, 1928, p. 58 și nota 32). Există tradiția unui lac minune, Anavatapta, situat la miază-noapte (Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India,* vol. I, 35) care putea fi atins numai de cei ce aveau puterea supranaturală de a zbura prin aer. Buddha și sfinții buddhiști ajungeau Anavatapta într-o clipită, întocmai cum în poveștile hinduiste rishii zburau prin văzduh în misterioasa și divina țară de la miază-noapte, Svetadvipa (W. E. Clark, *Sakadvipa and Svetadvipa,* J.A.O.S., vol. 39, 1919, pp. 209—242). Vezi și Sse Ma Tsien, *Shih Chi* (Memorii istorice) cap. VI. Ed. Chavannes. *Les mémoires historiques de Sse Ma*

Tsien, vol. II, pp. 152—153) despre cele «trei insule supranaturale» ; de asemenea E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth*, J.A.O.S. vol. XXVI, 1905, pp. 1—67.

Asupra acestor mituri și tradiții, vezi monografia lui B. Laufer, *The Prehistoric of Aviation* (Chicago, Field Museum, 1928), în special capitolul dedicat Indiei.

Dispariția yoghinilor după voie este iarăși un motiv cunoscut în mistica, magia și folclorul indian ; cf. supra, comentariu la *Yoga-Sutra* III. 20.

Din Marco Polo : «*Mai e o altă clasă de oameni, numiți CHUGI (yogi), care sunt de fapt Abraiman (brachmani), dar formează un ordin religios devotat Idolilor. Ei au o viață foarte lungă, fiecare dintre ei trăind pînă la 150—200 ani. Mănîncă foarte puțin, dar ceea ce mănîncă e bun : cu deosebire orez și lapte. Și oamenii aceștia folosesc o foarte ciudată băutură, pentru că fac o fiertură de sulfură și mercur amestecată împreună și din această băutură ei beau de 2 ori pe lună. Aceasta, spun ei, le dă viață lungă ; și e o pozițiune pe care obișnuiesc să o ia din copilărie.*»

«*Sunt anumiți membri din acest ordin care duc cea mai ascetică viață din lume, umblind complet despuiați ; și aceștia adoră Boul...*»

«*Ei nu mănîncă din farfurii sau străchini, ci pun hrana pe frunze de „Mărul Paradisului", sau alte frunze mari, pe care le uzează totuși uscate, niciodată verzi. Pentru că ei spun că frunzele verzi au suflete în ele, și ar fi păcat să le rupă. Iar ei ar muri mai degrabă decît să facă ceva pe care Legile lor îl socotesc păcat...*»

«Nu ar ucide vreun animal sub nici un motiv, nici chiar un purice sau păduche, sau nimic ce are viață : pentru că, spun ei, toate acestea au suflete, și ar fi păcat...». (Yule, *Travels of Marco Polo,* Book III, chap. XX, ed. by Cordier, 1903, vol. II, p. 365 și urmare).

Asupra poțiunii folosită de asceții indieni — amestec ce are o valoare alchimică — se mai găsesc și alte documente. Din călătoriile lui Bernier (II, 130) : *«oamenii cu secrete, care, după cîte spune poporul, știu a face aurul și a prepara atît de admirabil mercurul, încît unul sau două boabe luate în fiecare dimineață readuc trupul în perfectă sănătate și fortifică într-atît stomacul, încît digeră foarte bine orice...» (Voyages* de François Bernier, Docteur en Médicine de la Faculté de Montpellier, Tome second, Amsterdam, chez David Paul Marret, 1723, în 16).

În descrierea Conchinului de către Mahuan se găsesc următoarele : *«Aici mai este și o altă clasă de oameni, numiți CHOKI (yogi), care duc o viață austeră ca Taoiștii din China, dar care, totuși, sunt căsătoriți. Oamenii aceștia, de cînd se nasc, nu-și taie nici piaptănă părul, ci îl împletesc în mai multe cozi care le atîrnă pe umeri ; ei nu poartă haine, dar în jurul coapselor leagă o bucată de rattan, peste care agață o bucată de calico albă ; ei poartă un ghioc prin care suflă cînd merg pe drum și sunt întovărășiți de soțiile lor, care poartă numai o bucată de cîrpă de bumbac în jurul coapselor. Li se dă orez și bani de către oamenii ale căror case le vizitează...»* (Geo. Phillips, *Calicat and Aden,* în *Journal of Royal Asiatic Society,* April 1896, p. 343).

În privința prelungirii vieții prin droguri alchimice — idee ce aparține alchimiei indiene — se află în Elliot, *The History of India as told by its own Historians*, vol. II, p. 174 (London 1896) un document care merită să fie tradus : *«Am citit într-o carte că anumiți șefi ai Turkestanului au trimis ambasadori cu scrisori către regii Indiei, cu următoarea misiune : că ei, șefii au fost informați că în India se pot procura droguri care posedă proprietatea de a prelungi viața omenească, și prin ajutorul cărora Regele Indiei atinge o foarte înaintată vîrstă... și șefii Turkestanului cer ca puțină din această medicină să le fie trimisă și lor, de asemenea informații asupra metodei prin care rishi își păstrează sănătatea atît de mult.»*

Împăratul Shib Huang Ti (249—210 în. Chr.), care a clădit marele zid chinezesc, e foarte interesat de «drogurile care împiedică moartea» și a trimis o mare misiune navală, sub conducerea magicianului Hsü She, în «insulele suprafirești din mijlocul mării Răsăritene» (Sse Ma Tsien, cap. VI, citat în Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, pp. 66—67).

E de remarcat apropierea alchimiei de Yoga și ascetism pe care o găsim — sub variate forme — în multe texte hinduiste și musulmane. Lăsînd la o parte analogia mai profundă și mai justificată dintre Yoga și alchimie ca metode ascetice (purificarea metalelor și «fixarea» principiului prin operațiile alchimice evocă purificarea sufletului și fixarea intelectului prin asceză contemplativă) — ne ocupăm deocamdată de confuzia pe care au făcut-o mulți călători în India între yoghini și fakiri, și alchimiști. Aceasta se datorește în primul rînd aparenței de magicieni pe care o au și unii și alții.

Dar, înapoia acestei generalizări superstițioase, se ascund cîteva fapte reale. Majoritatea yoghinilor și sannyașilor foloseau de veacuri droguri vegetale, fierturi de frunze, rădăcini, narcotice — fie pentru precipitarea unei transe dubioase, fie pentru înviorarea sistemului nervos. În mînăstirile himalaiene se folosesc și astăzi droguri vegetale, dintre care o bună parte alcătuiesc farmacopeea populară indiană.

Alberuni, în cartea sa despre India, consacră cîteva pagini ideilor și tehnicei alchimice indiene. «*Ei au o știință similară alchimiei, care le este specifică. O numesc RASÂYANA, un cuvînt compus cu* rasa, *„aur". Înseamnă o artă restrînsă la anumite operații, droguri și medicamente compuse, majoritatea cărora sunt luate din plante. Principiile lor restaurează sănătatea acelora care erau bolnavi fără speranță și reînapoiază tinerețea celor bătrîni, așa că oamenii ajung din nou ceea ce erau în vîrsta imediat după pubertate ; părul ajunge din nou negru, ascuțimea simțurilor e restaurată precum și agilitatea juvenilă, și chiar pentru relațiile sexuale, și viața oamenilor pe această lume e prelungită la o foarte mare perioadă. Și de ce nu ? Nu am menționat noi, întemeiați pe autoritatea lui Patanjali, că una din metodele conducătoare la eliberare e RASÂYANA ?*» (Ed. Sachau, *Alberuni's India*, London 1889, cap. XVII, vol. I, pp. 188—189).

În *Sarva-Darsana-Samgraha*, a lui Madhava Acharya, se spune că liberarea de această viață — liberare ce se află expusă și ilustrată în toate sistemele filosofice și religioase indiene depinde de «stabilitatea acestui trup omenesc» și de aceea mercurul, care poate fortifica și perlungi viața, e și el un mijloc de eliberare. Un text citat în *Sarva-Darsana-*

Samgraha spune că «*liberarea rezultă din cunoaștere, cunoașterea din studiu, și studiul e posibil numai pentru acela care posedă un corp sănătos*». Ascetul care aspiră la liberarea sufletului în această viață trebuie să-și facă mai întîi, spune Madhava, un corp glorios. Și întrucît mercurul e produs din unirea creatoare dintre Hara și Gauri, iar mica e produsă de Gauri, — mercurul și mica sunt identificate cu Hara și Gauri, ca principii cosmice. «Corpul glorios», divin, poate fi atins de către oameni prin mercur.

Dar ceea ce ne interesează direct e următoarea afirmație pe care o face Madhava : «*Sistemul mercurial nu trebuie privit ca un simplu elogiu al metalului, el fiind un mijloc imediat — prin conservarea trupului — pentru atingerea celui mai înalt scop, liberarea*». Iar cartea alchimică, *Rasasiddhanta*, citată de Madhava, spune : «*Liberarea sufletului vital* (jiva) *e expusă în sistemul mercurial, o, gînditorule*». Un text din *Rasarnava* și altul, pe care Madhava nu-l numește *(anyatrâpi)*, spune că un merit egal se cîștigă văzînd mercurul, ca și cel cîștigat văzînd și adorînd simbolul șivait (falusul) din Benares sau oricare alt sfînt. *(Sarva-Darsana-Samgraha*, cap. IX, *Raseshvaradarsanam*, Ediție sanskrită, Anandâsharama, Benares, ed. II, pp. 48—53 ; trs. Cowell și Gough, London, ed. IV, 1904, pp. 137—144).

Referințe la legătura dintre asceza yogică, magie și alchimie se întîlnesc peste tot în vasta literatură manuscrisă a Evului Mediu Indian, majoritatea aparținînd feluritelor secte mistice și tantrice ale buddhismului mahâyanic. Profesorul Giuseppe Tucci citează un comentariu al lui Siddha Carpati în care

se pomenește de practicile magice și alchimice ale acestor vrăjitori tantrici (cf. *Animadversiones indice*, p. 137, în *Journal of Asiatic Society of Bengal*, vol. XXVI, nr. 1, an 1930).

Credința că yogii pot face aur — credință la care se referă textele orientale citate pînă acum — circulă încă în India modernă. «*Yogii pretind de asemenea că schimbă arama în aur, putere pe care o au, spun ei, de la unul din ordinele lor din timpul Sultanului Altitmish*» (W. Crooke, *Tribes and Castes of the N. W. Provinces*, Calcutta, 1898, vol. III, p. 61).

Despre un *saddhu* (alchimist) pomenește și Oman în cartea sa *Mystics and ascetics of India* (p. 59 și urm.), ceea ce dovedește că practicile alchimice n-au fost cu desăvîrșire uitate de către anumite secte mistice contemporane ; deși evident, legătura simbolică dintre literatura sufletului și purificarea metalelor — pe care o menționează Madhava — nu mai e întotdeauna înțeleasă. Un specimen din ideile și orientarea alchimiștilor indieni contemporani se găsește în broșura lui C. S. Narayanaswami Aiyar, *Ancient Indian Chemistry and Alchemy of the Chemico-philosophical Siddânta-system of the Indian Mystics* (Madras, I-st National Oriental Congress, 1925).

A cincea «putere» *(Siddhi)* printre cele opt mari *siddhi* acceptate de către buddhiști se numește *rasarasayana* și se referă probabil la soluția magică ce transformă metalele impure în aur, sau la băutura care dăruiește nemurirea (cf. Benoytosh Bhattacharyya, *Sâdhanamâla*, vol. II, Introduction, pp. 85—86, sanskrit text p. 350 ; Gaekwad's Oriental Series, Baroda, 1928). Renumitul filosof și magician buddhist Nagarjuna era în același timp și un mare

alchimist (Alberuni, I, p. 189) deși studii recente tind a stabili o pluralitatea de Nagarjuna (Tucci, *Animadversiones Indice*, p. 147).

Textul din *Sarva-Darsana-Samgraha* e destul de explicit : operațiile alchimice ale *rasayanei* se referă mai mult la principii metafizice — asceză morală și ascensiune psihică — decît la operații fizice de laborator. Procesele fizico-chimice ale *rasayanei* sunt numai un vehicul sau un suport obiectiv al ascezei. Aurul, metalul perfect în ierarhia minerală, corespunde — în ierarhia psihică — sufletului liberat, autonom. Aurul reprezintă principiul viril, nemuritor și nestricător ; «Cel care îl poartă, moare la adînci bătrînețe» (Atharva Veda, cit. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, vol. I, p. IX), căci amuletul de aur îi comunică virtutea sa divină. Ca să fie luat intern, trebuie să fie purificat și «fixat» mai întîi cu mercur (*Rasaratnasumchchaya*, cartea V, Ray, I, p. 105). Același rol îl joacă aurul în alchimia chineză, unde capătă valoarea cosmică a principiului viril, *Yang*, ca și jadul — și de aceea se pune în morminte, ca să conserve trupul și mai ales să-l asimileze puterilor cerești pe care aceste două elemente le simbolizează. «*Dacă se pune aur și jad în cele nouă deschizături ale cadavrului, el va fi ferit de putrefacție*» (cit. din Ko Hung de către Laufer Jade, *A study in Chinese Archeology and Religion*, Field Museum Chicago, 1912, p. 299 notă). Iar în cartea *T'ao Hung-Ching*, din secolul al V-lea, se află următoarea precizare : «*Cînd, la deschiderea unui vechi mormînt, cadavrul pare înăuntru ca viu, atunci să știți că se află înăuntrul și în afara corpului o mare cantitate de aur și jad. Conform cu regulile dinastiei Han, principii și lor-*

zii erau îngropați cu haine împodobite cu perle și cu cutii de jad, pentru a feri corpul de descompunere» (Laufer, p. 299). Perlele simbolizează viața și rodnicia și se află în strînsă legătură cu scoicile și ghiocul, icoana principiului feminin (vulva; scoica; perla; a doua naștere; nemurirea; cf. interesantele studii ale lui G. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, Univ. of Manchester, 1919). Scoica servea de amulet în India încă din timpul Atharva-Vedei: *«născută în ceruri, născută în mare, adusă din rîu (Sindhu), această scoică născută din aur e amuleta noastră, de viață prelungitoare»* (cit. Ray, I, p. IX). Călătorii străini au observat de mult că asceții rătăcitori indieni poartă fiecare cîte un ghioc, al cărui sunet e aducător de bine și belșug. De altfel scoica trădează în India urmele civilizației microneziene, studiate cu atîta pricepere în ultimul timp de către Silvayn Lévi, Jean Przluski și elevii lor.

Așa cum metalele — impure pentru că sunt «compuse» — se purifică și se reduc la principii pure prin operațiile alchimice, tot astfel prin asceză se purifică viața mentală și se obține independența perfectă a spiritului.

Interpretări alchimice ale experiențelor mistice ne sunt cunoscute și din alte surse. De pildă, sensul dat de alchimistul Jildâki (1342) poemelor misticului sufist Al-Hallaj în care el crede a regăsi o descriere a «Operației Mari». Massignon (*Al-Hallaj, Martyr Mystique de l'Islam*, vol. II, p. 930) notează că legătura primitivă și strînsă care apropie simbolismul purificărei ascetice a sufletului de cel al cercetării alchimice se găsește la cei mai vechi sufiști. *«Oricare ar fi fost experiența chimică memorabilă*

care stă la originea simbolului medieval al MAREI OPERE — afinitatea se impunea apriori între aceste două drame legendare ale experimentărei umane, acea a științei și acea a misticii, între alchimistul în căutarea unui elixir — apa tinereței fără de bătrînețe, agent al transmutației universale — și ascetul în căutarea unui spirit. Jildâki se gîndea, cînd a comparat purificarea „sulfului roșu" cu Marea Operă, la „transsubstanțializarea sufletului prin asceză", *doctrina hermetică pe care el o atribuie inexact lui Al-Halaj. Asceza, abnegația și sacrificiul reprezintă pentru mistici alchimia divină, această adevărată Mare Operă care simbolizează dragostea»* (Massignon, vol. II, pp. 930—931).

III. Despre Kanphata yogi, Aghori și Agrorapanthi

Sub numele de yoghini, India cunoaște un imens număr de secte ascetice, fie ortodoxe fie eterodoxe. Secta de care ne ocupăm în acest apendice este de fapt o sub-sectă a asceților Shaiva, care își au numele din cauza obiceiului lor de a-și găuri urechile (Kan = ureche, Phata = găurire). Un alt nume al lor e de asemenea Gorakhpanthis sau Gorakhnathis, de la misticul lor fondator Gorakhnath, unul dintre cei mai mari asceți și magicieni ai Indiei medievale. Originea lor e obscură. Doctrinele lor chiar și astăzi sunt foarte puțin cunoscute. Una din cărțile fundamentale ale sectei lor este *Hathayogapradipika*, din care totuși nu se pot culege mai multe informații asupra dogmei sau ritualelor lor. Mai folositoare din acest punct de vedere este o carte scrisă în hindi, *Gorakhnatki Gosthi*, un soi de dialog controversat între Gorakhnath și Ka-

bir. Tot ce se poate înțelege din aceste izvoare, e că ei recunosc pe Shiva ca zeu suprem și cred că libertatea din existența omenească se poate face numai prin unirea sufletului individual cu Shiva, iar aceasta se obține numai prin practica Yoga.

Ceea ce se poate ști despre istoria acestei secte e că a luat naștere în nordul Indiei, în regiunea himalayană, în timpul buddhismului medieval și că numai tîrziu a fost convertită la hinduism, în timpul recuceririi brahmanice. Însuși maestrul lor spiritual, Gorakhnath, a fost buddhist și se bucură în folclorul himalayan de un considerabil număr de legende magice. Se crede, după spusele sectarilor, că Gorakhnath a scris o carte numită *Gorakshasahasranâma*, care conține crezul sectei. Între altele, liturgia celor o mie de nume atributive ale lui Dumnezeu, pe care repetîndu-le, oral sau mental *(jap)*, devotul obține acea stare de suflet necesară meditației și apropierii de Shiva (G. S. Leonard, *Notes on the Kanphâta Yogis*, în *Indian Antiquary*, dec. 1878, vol. VII, pp. 298—300).

În Himalaya, această sectă practică ritualele tantrice cu întreaga suită erotică. Ei adoră *linga* și *yoni* și declară că nu e necesar să-și înfrîneze patimile ca să obțină liberarea de existență (W. Crooke, *The Tribes and Castes of the North-Western provinces and Oudh*, vol. III, Calcutta, 1896, pp. 153—159 ; despre inițiere p. 155 ; 156—157 ; listă de *guru*, p. 154).

Informații despre această sectă de yoghini se găsesc în studiul lui L. P. Tessitori : *Notes on Kânphatâ Yogis* în *Enc. Rel. Eth.* vol. XII, pp. 833—885 ; Dalpatrâm Prânjivan Khakhar, *History of the*

Kânphatas of Kach, în *Indian Antiquary*, vol. VII, pp. 47—53.

O altă sectă, în existență încă în India, dar avîndu-și rădăcinile în proto-istoria religioasă a peninsulei, este *Aghori* sau *Kapalika*. Aceștia sunt cei mai terifici dintre asceții indieni ; riturile lor depășesc orice limită, ajungînd chiar pînă la antropofagie. Ei mănîncă orice, materii în putrefacție, cadavre etc. — socotind că diferențele de gust există numai în imaginația omului care trăiește în iluzii. Ei obișnuiau să sacrifice tinere fete, după cum se găsesc referințe în întreaga literatură medievală indiană (de pildă în drama *Mâlati and Mâdhava*, în actul V, a lui Bhavabhuti și în *Prabodha Chandrodaya)*. Doctrinele acestei secte, mult modificate în decursul veacurilor prin influența școlilor tantrice buddhiste, își au rădăcina în magia barbară a triburilor non-ariene.

Ei interpretează aceste rituale sălbatice prin ideea yogică a depășirii contrariilor (teamă și dragoste, dezgustător și plăcut etc.). Este, alături de alte multe secte din India medievală și modernă, încă o degenerescență a ideilor tantrice și yogice care au fost atît de puțin înțelese de majoritatea călugărilor recrutați din pături inferioare. Despre această sectă se pot găsi informații în W. Crooke, *Aghori* în Enc. Rel. Eth., vol. I. pp. 210—213 și H. W. Barrow, *On Aghoris and Aghorapanthis,* Journ., As. Soc. Bombay, vol. VIII, 1983, pp. 197—251 ; D. R. Shastri, *The Lokâyatikas and the Kapâlikas,* Ind. Hist. Quarterly vol. VII, pp. 125—137, 1931.

NOTE

Curriculum vitae



[1] Adevărata dată a nașterii este *28 februarie 1907*, conform actului de naștere cu numărul *1596* din 1 martie 1907. Chiar după stil vechi nu putea fi 9 martie. *(n. ed.)*

[2] Rezultatul examenelor susținute de Mircea Eliade, așa cum apar ele consemnate în scriptele Facultății de filosofie din București, pe anii 1926—1928 este remarcabil. Eliade obține *bile albe* la toate cele 11 obiecte de studiu: logică, psihologie, enciclopedia filosofiei, istoria filosofiei, sociologie, estetică, etică, pedagogie teoretică, pedagogie practică, istoria artelor și arheologie. *(n. ed.)*

[3] Titlul exact al tezei este *Contribuții la Filosofia Renașterii*. A fost publicată în primul număr al Colecției «Capricorn», în 1985. *(n. ed.)*

Capitolul III

[1] *Anguttara Nikâya*, II, 245; *Magghima Nikâya*, III, 108; *Digha*, II, 200; II, 206; III, 15: *Samyutta*, I, 46, 55 etc. Vezi: Warren, *Buddhism in Traslation* (Harward Oriental Series, vol. 3, ed. VIII, 1992), secțiunea IV, intitulată *Meditation and Nirvána*, și Paul Oltramare, *La Théosophie Bouddhique*, Paris, 1923, p. 326 și urm.

[2] Vezi studiul profesorului Pozdnejov, *Dhyâna und Samâdhi in Mongolischen Lamaismus*, în vol. XXIII din

Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete, (Hannover, p. 48, 1929) ; și O. Rosenberg, *Die Weltanschauung des moderner Buddhismus im fernen Osten,* în *Materialien zur kunde des Buddhismus,* Heidelberg, 1924. Prof. Rosenberg a practicat el însuși o anumită meditație yoga în mînăstirile japoneze și compară experiența aceasta cu sentimentul armonios și senin provocat de muzică, mai ales cea executată personal. (cf. L. H. Waddee, *Lamaism in Sikhim* în *The Gazetteer of Sikhim,* p. 241—392, în special p. 305 și urm., Calcutta, 1894, Ed. Bengal Gov. Press.) și Alexandra David-Neel, *With Mystics and Magicians in Tibet* (London, 1931) pp. 220—223. În partea a II-a a monografiei de față se vor examina sistemele de meditație asiatică întemeiate pe tehnica buddhistă, precum și studiul comparativ al celorlalte meditații indiene : jaine, tantrice etc.

[3] *Sadharma Pundarika,* ch. XXV, Kern, *S.B.E.* vol. XXI, pp. 420—424 și urm. De asemenea *S.B.E.* XI, pp. 215—217. Asupra memoriei veițiilor trecute, documente și texte în studiul lui P. Demièville, *Sur la mémoire des existences antérieures* în *Bull. Ecole Française d'Extrême Orient,* vol. XXVII, 1928, pp. 283—298.

[4] De pildă, *Samyutta-Nikâya,* cap. XIII : *«Celui care a intrat în întîia* jhâna, *vocea i-a încetat : celui care a intrat în a doua* jhâna, *raționamentul și reflecția i-au încetat ; celui care a intrat în a treia* jhâna, *bucuria i-a încet t ; celui care a intrat în a patra* jhâna, *inspirațiile și expirațiile i-au încetat ; pentru cel care a intrat în planul spațiului infinit, percepția formei a încetat ; pentru cel care a intrat în planul conștiinței infinite, percepția planului spațiului infinit a încetat ; pentru cel care a intrat în planul vacuității, percepția planului conștiinței infinite a încetat ; pentru cel care a intrat în planul* [*unde nu se poate distinge*] *nici percepția nici non-percepția, percepția planului vacuității a încetat ; pentru cel care a intrat* [*în planul*] *suspendării percepției și senzației, percepția și senzația au încetat».* (Warren, *Buddhism,* 384).

Capitolul IV

[1] Dar în *Bhagavad—Gita* II, 44—46 e evidentă lipsa de simpatie față de *Vede*. Acestea sunt numite «*traigunyavishaya*», adică legate de materie *(prakriti)*, participînd la relativitatea și evanescența tuturor manifestărilor materiale. Krishna spune (II, 46) ; «*pentru brahmanul cunoscător al sufletului*, Vedele *au același folos ca un bazin cu apă în mijlocul unui tren inundat*». Afirmația aceasta exprimă perfect spiritul *Bhagavad-Gitei*, antisacrificial și plin de evlavie. Vezi asupra *Gitei* literatura critică citată în bibliografie, îndeosebi studiul lui Jarl Carpenter.

[2] *Mokshadharma*, Ch. 200, v. 23—24, susține că recitatorii (imnurilor) și yoghinii au același scop, dar e posibil că yoghinii ating pe *Brahman* în viață, în timp ce recitatorii obțin starea aceasta numai după moarte.

[3] F. Edgerton, *The meaning of Samkhya and Yoga*, în *American Journal of Philology*, 1929, vol. 47 (n. 177), pp. 27—29. Versurile 11039 și 11040 sunt un veritabil *crux translatoris* și au fost considerate de Hopkins *(Great Epic*, p. 104 și urm.) ca o mărturisire a ateismului Samkhya în *Mokshadharma*, apropiindu-se astfel mult cu sistemul clasic al lui Ishvara Krishna, după cum se știe, perfect ateist. Dahlman (*Samkhya Philosophie*, p. 5 și urmare) a pus la indoială ateismul Samkhyei primare, dar dovada inexistenții lui în epică e adusă definitiv, credem noi, de Edgerton, în articolul citat la începutul acestei note, cu deosebire p. 8 și urmare. Iată textul sanskrit : »*(11039) aniśvarah Kathman mucyed ity evam śatrukarşan avadanti karanam śraistham yogah samyag manisinah (11040) / vadanti kāranam cedam sankhyah samyag dvijatayan*» Traducerea lui Hopkins implică o referință evidentă la Samkhya prin termenul *anis'varah*, «fără Dumnezeu» *anis'varah katham mucyed...* e interpretat de el : «cum de poate fi cineva mîntuit fără Dumnezeu ?». Hopkins crede că întrebarea aceasta e pusă de cei ce practică Yoga și conclude că Samkhya era ateistă încă din epoca redactării *Moksha-Dharmei*. Interpretarea lui Hopkins nu rezistă criticei, căci, puține versuri în urmă (11046), Yu-

dhistira întreabă: *«Dacă jurămintele, puritatea și mila, și de asemenea roadele* (acestor metode, Samkhya și Yoga) *sunt aceleași, spune-mi de ce opiniile lor nu sunt identice?»* Ori, în 11037, Yudhistira întrebase de diferența dintre aceste două metode. De bună seamă că dacă una din ele (Yoga) ar fi fost teistă, iar cealaltă (Samkhya) ateistă — Yudhistira ar fi înțeles deosebirea dintre ele și n-ar mai fi întrebat. În răspunsul lui Bhisma (11047—98) se găsește schițată metoda Yogei, adică *samadhana* (concentrare) și *dharana* (fixare a minții), fără nici o referință la cunoaștere. După ce ascultă această lămurire completă, Yudhistira spune (11099): *«Mi-ai vorbit despre toate cîte privesc calea Yogei* (Yoga-marga); *spune-mi acum și despre acea metodă* (vidhi) *care e Samkhya. Căci tu știi toată cunoașterea care se află în cele trei lumi»*. E de remarcat menționarea «cunoașterii» în legătură cu Samkhya. În versurile ce urmează întrebării lui Yudhistira, Bhisma expune metoda Samkhya, care e, pe scurt, cunoașterea; la început a obiectelor *(visayas*, 11102 și urm). apoi a suferinții îndurate de cei care se robesc lor (11108), apoi analiza elementelor trupului și a minții, deosebirea acestora de suflet și, de asemenea, cunoașterea naturii lui Dumnezeu (11120), zădărnicia și tranzietoritatea lumii (11125 și urm.) și celelalte motive îndeajuns cunoscute ale Samkhyei. În 11158 se vorbește chiar despre «metoda cunoașterii a Samkhyei» *(jnanayogena samkhyena)*. În 11169 și urmare se povestește cum sufletul disciplinat prin cunoaștere e purtat către *paramatman*, de unde nu se mai întoarce, iar cu 11193 acest nepieritor *atman* «e de natura lui Narayana», adică Dumnezeu. În sfîrșit, v. 11198 încheie: *«Nu te îndoi de aceasta; cunoașterea (obținută prin metoda) Samkhya e fără egal; e eternă, neclintită, plină, veșnicul Brahman!»*. Expresiile folosite de către Bhisma în explicarea Samkhyei sunt aceleași ca ale *Upanishadelor*. *«Samkhya e forma* (murti, încarnarea) *acestui fără formă Brahman!»* (11203); *«Narayana (Dumnezeu) susține* (dhárayate) *această străveche, supremă cunoaștere a Samkhyei»* (11211).

Am urmat argumentul lui Edgerton (pp. 9—10) și e neîndoios că nicăieri nu se găsește nici cea mai ascunsă referință al ateismul Samkhyei. Dimpotrivă, găsim accentuat gnosticismul, metafizica *(jnana)* în metoda Samkhya;

adesea însuşi stilul discursului lui Bhisma imită limba *Upanishadelor*. Termenul *aniśvara* din v. 11309 e tradus de către Edgerton prin «suprem, fără stăpîn», căci, asemenea lui *anuttama*, etc., înseamnă «suprem», fiind sinonim cu *para*, etc. şi poate fi aplicat atît lui Brahman cit şi sufletului uman (cum e de pildă în *Gita*, XV, 8). *Iśvara* şi *aniśvara*, «stăpîn» şi «fără nici un stăpîn» sunt noţiuni identice. În v. 11408 sufletul e de asemenea numit *aniśvara*, «suprem». Traducerea aceasta a lui Edgerton a fost refuzată, fără argumente însă, de A. B. Keith, în *Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads* (Harvard Oriental Series, 1928, vol. II, pp. 543—44).

Hopkins crede că ateismul e afirmat şi în alt vers crucial, 11408, dar explicaţia lui firească e dată de Edgerton. Deosebirea între Samkhya şi Yoga din *epică* pe baza ateismului celei dintii e susţinută şi de Oldenberg, *Zur Geschichte der Samkhya-Philosophie*, în *Nach. von der könig... Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, Ph.-hist. Klasse, Berlin 1917 (pp. 218—247), p. 231.

4 E. W. Hopkins, *Yoga-tehnique in the Great Epic*, în *Journal of American Oriental Society*, XXII (1901), part. II, p. 348 ;

5 Hopkins, *The Great Epic of India* (New Havan, Yale University Press, 1901, ed. II, 1920), p. 181, dă citeva liste ale celor «cinci păcate». O listă (*M. Bh.* XII, 241, 3) e următoarea : pofta sexuală, mînia, lăcomia, spaima şi somnul. Se intîlnesc destule variante, deoarece motivul celor «cinci păcate» e foarte popular în India şi e cunoscut şi Buddhismului ;

6 Hopkins, *Yoga-technique*, p. 366 ;

7 Extazul *(wajd)* era considerat un amănunt secundar de către maeştrii sufişti, ca Jonayd şi Hallaj. Un binecunoscut poem de A. Hallaj începe astfel : «*Tu eşti cel care mă răpeşti, iar un* zikr *mă răpeşte ! Departe de mine gîndul de a mă prăpădi după* zikr !...»

Din nefericire, sufiştii bagdadieni mecanizează procesul raportului liturgic prin litanie, confundind esenţialul — *shath* («cette locution divine qui vient attaquer directement

l'âme à travers la voix inconsciente d'un récitant, sous les paroles consacrées», Massignon) — cu fizica extazului *wajd)* și pierderea sensibilității *(fagd al ihsas).*

După secolul VII al Hegirei (XIII D. Ch.) influența ordinelor suspecte din India e vădită : se introduc stupefiante (hashiș, opium etc.) și se manifestă anumite rezultate specifice acestei tehnice : 1) *rags,* dansul extatic al jubilanției, asupra căruia vom reveni în cursul acestei cărți ; 2) *tamgiq,* ruperea vestmintelor, fenomen suspectat de Massignon, care îi atribuie o probabilă origină animistă și magică ; 3) *nazar ila'l mord,* «privire platonică», aspect foarte suspect al transei prin inhibiție erotică (L. Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane,* Paris, 1922, p. 86—87).

Într-un recent și important memoriu al profesorului Köprüzade Mehmed Fuad, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (Istambul, 1929, Mem. de l'Inst. de Turcologie de l'Univ. de Stamboul) se găsesc detalii asupra influențelor animiste mongole în dansurile extatice ale celor mai vechi ordine mistice musulmane. E capital de remarcat, însă, că adevărații mistici ai Ierusalimului s-au arătat de la început rezervați față de excesele dervișilor.

[8] În *Mahabharata* se întîlnesc alte două exemple, alături de episodul lui Vipula de «intrare în corp». În XII, 290, 12, rishi Uçanas, maestru în Yoga, se proiectează în zeul bogăției, Kubera, și ajunge astfel stăpîn pe comorile lui. În XV, 2, 26—29, ascetul Vidura, murind își lasă corpul rezemat de trunchiul unui pom și intră în trupul lui Yudisthira, care primește astfel toate virtuțile ascetului (Maurice Bloomfield, *On the art of entering another's body, a hindu fiction motif* (p. 9), în *Preceeding of the Am Phil. Society,* Philadelphia, vol. 56 (1914), pp. 1—43). Mult mai comune sunt însă episoadele intrării în cadavre, acesta fiind un motiv popular avînd, probabil, origina în ceea ce se numește în folclor «sufletul extern». Pilde abundă în literatura indiană : Penzer, *The Ocean of Stories* vol. I : p. 37 ; *Prabandhacintemani,* trad. C. H. Tawney (Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1901), p. 170, p. 10 (regele intră în trupul propriului său elefant mort) ; Th. Benfey, *Das Pancatantra,* I, p. 123 (trupul regelui Chandragupta a fost ocupat, după moarte, de către un *yaksha* numit Deva-

garbha). Pentru o colecție de fapte și o interpretare sumară, vezi Crawley, articolul *Doubles*, în *Encyclopedia of Religions and Ethics*, vol. IV, p. 853 și urmare.

[9] Arta de a intra în trup strein *(parakàyapravesha)* e precedată, în manualul *Yogashastra* al lui Hemacandra, de către «arta separării sufletului de trup», numită *vedhaviddht* (Buhlers, *Uber das Leben des Jaina Monches Hemacandra*, p. 251). Bloomfield (op. cit. p. 6) adună referințele din literatura sanskrită care exprimă prin termeni similari această artă a yoghinilor. Comparînd toate aceste date asupra meșteșugului magic *parakaya-pravesha* cu sutra 37 din cartea III a manualului lui Patanjali (cu comentariul lui Vachaspati Miśra) se evidențiază structura compozită a doctrinei *siddhi*. La început o credință populară a fixării sufletului într-un obiect extern, mijloc defensiv și universal (cf. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*), cu timpul arta de a schimba sufletul după voință, de a-l introduce în trupuri străine, ajunge în ochii populațiilor indiene secretul anumitor magicieni, identificați mai tîrziu cu yoghinii. De altfel, identitatea yoga-magie e manifestată în literatura bazată pe materiale folclorice (cum e *Kathasaritsagara*, *Prabandhacintamani*, ciclul lui Venkata etc.). Cînd fenomenele de hipnoză și transă încep a fi izolate și interpretate, explicația lor e natural pusă în legătură cu miracolul «trecerii în trup strein». De astă dată, însă, nu se mai uzează de termenul popular și animist, «suflet», ci de citta, «minte», care, în psihologia indiană, e o substanță subtilă și rarefiată, totuși o substanță. E importantă precizarea aceasta a literaturii Yoga propriu-zise, pentru că izolează fenomenele metapsihice de *sàmadhi*, disprețuind și suspectind pe cel dintii, dar îndemnînd realizarea celei din urmă.

[10] Impasibilitatea și placiditatea în fața fenomenelor e o trăsătură a ascezei universale. Mai ales în Grecia, unde «filosoful» tindea către o cît mai olimpică detașare de pasiunile și aparențele lumii. Despre placiditatea în gnoza și asceza creștină a scris pagini inspirate Clement Alexandrinul, în cărțile V—VI din *Stromate* (cf. Ernesto Buonaiuti, *Le origini dell'Ascetismo cristiano*, Pinerolo 1928, p. 123 și urmare).

[11] *Pancharatra* sau *Bhagavata* e o sectă mistică întemeiată pe un sistem teist, originară din nordul Indiei, acum existentă însă numai în sud, în ținuturile dravidiene. Istoria e încă prea puțin limpede; în orice caz s-a dezvoltat înaintea creștinismului, din nuclee teiste autohtone (fie ariene, fie pre-ariene), iar nu sub influența acestuia, cum crezuse Weber. Filosofia ei e oarecum eclectică, cuprinzînd elemente Samkhya, iar religia și mistica s-au dezvoltat în jurul cultului lui Krishna-Vasudeva. *Bhagavad-Gita* a rămas cartea lor sfîntă, iar doctrinele și mesajul s-au răspîndit prin *Samhitas*, din care ni s-au păstrat destule în manuscris și care n-au început a fi serios studiate decît de la ediția critică pe care a dat-o Schrader uneia dintre cele mai valoroase, *Ahirbuddhnya Samhita*. O *samhita* cuprinde patru subiecte: *jnana* sau filosofia, *yoga* sau practica mistică, *krya* sau construcția de temple și dedicația imaginilor și *charya* sau activitatea socială și rituală. Fiecare *samhita* acordă unuia sau altuia din aceste capitole preponderența, neglijînd sau chiar ignorînd pe celelalte. Din secta aceasta Bhágavata s-au desprins în Evul Mediu o serie de curente și maeștri spirituali care alcătuiesc și astăzi gloria Indiei de sud. Asupra cronologiei și filosofiei sistemului, cea mai bună lucrare e a lui F. O. Schrader, *Introduction to the Pancharatra and the Ahirbuddhnya Samhita* (Adyar, 1916). Discuții istorice și explicații se găsesc în: A. Govindacarya Svamin, *The Pancharatra of Bhagavat-Shastra* (J.R.A.S. 1911); Sir R. G. Bhandarkar, *Vaishnavism, Saivsm and minor religions systems* (Strassbourg, 1913, p. 39—41); Hemchandra Ray Chaudhuri, *Materials for the study of Early History of the Vaishnava Sect* (Calcutta 1920, passim); J. E. Carpenter, *Theism in Medieval India* (London 1920, ed. II, 1926, p. 220—221); Hopkins, *The Great Epic of India*, p. 144—145; Shripal Krishna Belvalkar, *The Brahma-Sutras of Badarayana* (fasc. II, p. 129—132, comentariu la trad. lui Shankara II, 11, 42; Poona 1923).

[12] Schrader, *Introduction* p. 123; cf. *Ahirbudhrya Samhita*, cap. 31—33.

[13] Prof. Dasgupta, în al doilea volum al operei sale *History of India Philosophy* (cap. XIV, «The Philosophy of the

Bhagavad-Gita») dedică un forate concis paragraf asupra filosofiei Samkhya în acest poem mistic. Deși nu acceptăm în tot concluziile capitolului — mai ales vechimea pe care o atribuie formei actuale a *Gitei* — totuși acest paragraf trebuie menționat, întrucît analizează cu o admirabilă pătrundere textuală și înțelegere filosofică termenii Samkhya în conținuturile și implicațiile lor din *Gita*.

Iată, de pildă, ce se înțelege prin *prakriti*. În *Bh. G.* XVI, 3, *prakriti* e numit *mahatbrahama*, e descris ca o matrice *(yoni)* universală, fecundată de energia lui Dumnezeu, care creează totul prin ea. *Gunas* sunt produse din *prakriti* prin fecundarea lui Dumnezeu, așadar totul e produs de Dumnezeu, deși el transcendă creația. În XVIII, 40 se spune că nu e nimic pe pămînt, nici zeii, care să fie independent de cele trei *guna*.

Cuvîntul *prakriti* e uzat în cel puțin două înțelesuri diferite: ca o categorie primară și bazică a existenței, și ca fire a lui Dumnezeu. E posibil ca înțelesul originar al termenului *prakriti* în *Gita* să fie «natura lui Dumnezeu»; celălalt sens e numai ipostaza naturii lui Dumnezeu. E greu de înțeles ce era — în concepția *Gitei* — *prakriti* înainte de fertilizarea lui Dumnezeu. Nu putea fi identică cu Dumnezeu, ci mai degrabă un principiu ultim, coexistent și conectat cu Dumnezeu. Se pare a fi trei principii diferite: *apara prakriti* (natura inferioară) *para prakriti* sau sufletul *(purusha)* și *prakriti*.

Analiza sensurilor unui singur termen din lexicul Samkhya a dovedit cît de diverse sunt conținuturile pe care *Bhagavad-Gita* le dă expresiilor în aparență identice cu cele găsite în literatura clasică Samkhya.

Pentru o bibliografie antică asupra *Bhagavad-Gitei*, v. M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, (ed. II), vol. I. p. 365 seq.; Vol. III, p. 625 (pentru bibliografia ploemicilor în jurul opiniei lui Garbe); un sumar expozeu asupra învățăturilor [în] Carpenter, *Theism in Medieval India*, pp. 249—267; o foarte interesantă discuție, împreună cu un sinopsis al *Bhagavad-Gitei*, în *Vedanta Philosophy* de S. K. Belvalkar (vol. I, pp. 84—134, Poona 1929); traducerea cea mai comentată, și executată dintr-un punct de vedere indian, rămîne tot a lui Telang, în *The Sacred books of the East*, vol. VIII, Oxford, ed. II, 1908.

Din numeroasele studii apărute în ultimii 10 ani asupra textului *Bh. G.*, e de remarcat cel al lui Carpenter în *Indian Antiquary*, 1930.

De altfel, asupra acestui poem s-au scris biblioteci întregi, și în Occident și în dialectele Indiei moderne.

Capitolul V

[1] Pentru o istorie a doctrinelor filosofice Samkhya, așa cum le găsim expuse în tratatele clasice și în comentariile lor, există o bogată bibliografie, pe care o vom cita — însoțită de mențiuni critice — în această notă. Mai întîi, însă, e necesară o listă a izvoarelor sanscrite care constituie literatura Samkhya. Le vom enumera, așadar, specificînd data lor aproximativă, ediția folosită de noi și traducerile existente în limbile europene.

Nr. 1 — Ishvara Krishna scrie tratatul *Samkhya Karika*, prin mijlocul secolului III d. Chr., compus din 72 de *slokas*. E un excelent sumar mnemonic și cea dintîi sistematizare a Samkhyei care ni s-a păstrat, deoarece *Sastitantra*, mai veche cu un secol, se pare că e definitiv pierdută. Ediția critică recomandabilă, însoțită de traducere și note, e cea a lui S. S. Suryanarayana Sastri : *The Samkhya Karika of Isvara Krsna* (University of Madras, 1930). A fost de nenumărate ori tradusă, alături de comentariile sale, în englezește și germană. Cea mai veche traducere e a lui Colebrooke, la Londra, în 1837. Davies (London, 1881) dă o traducere interpretată prin filosofie europeană.

Nr. 2 — Madhara scrie un comentariu *(vrtti)* la *Samkhya Karika ;* dată nesigură, probabil sec. VII—VIII dr. Chr. E un comentariu scurt, fără prea multe contribuții noi, din care s-a inspirat și chiar a calchiat comentatorul următor, Gaudapada. A dat naștere la multe studii recente, pe care le menționăm în a doua parte a acestei bibliografii. Ediția sanscrită de Pandit Vishnu Prasad Sarma, la Benares, 1922 (*Chowkhamba Sanscrit Series*, No. 296). Nu există, încă, o traducere europeană.

Nr. 3 — Gaudapada scrie un alt comentariu la Nr. 1 : *Samkhya Karika Bhasya*, în sec. VII, urmînd aceeași linie interpretativă tradițională. Nu se știe, încă, dacă acest Guadapada e identic cu maestrul marelui filosof vedantin,

Shankara. Ediția și traducerea Wilson. London, 1836, retipărită la Bombay, 1924. Traducere imperfectă.

Nr. 4 — Vachaspati Misra, unul dintre cei mai lucizi și mai fertili comentatori, scrie *Samkhya-tattva-Kaumudi*, comentar la Nr. 1. E cel dintîi original și polemic, oferind o nouă sistematizare filosofică și o inteligentă maturizare a subiectului. Traducere germană de Garbe, în 1892. Traducere engleză de Ganganath Jha, Bombay, 1896. Nu există, încă, o ediție critică definitivă.

Nr. 5 — *Jayamangala*, comentariu atribuit lui Shankara, dată nesigură, poate anterior Nr. 4, scris probabil de un buddhist. Editat pentru întiia oară de H. Sarma în *Calcutta Oriental Series* (Nr. 19), Calcutta, 1926. N-a fost încă tradus; nu prezintă mari însușiri filosofice. Scris într-o sanscrită imperfectă.

Nr. 6 — *Tattva-Samasa*, tratat sumar în 22 de slokas, atribuit iluzoriu lui Kapila, secolul XIV; comentat de Narendra; editat și tradus (obscur) de N. Sinha, Allahabad, 1915.

Nr. 7 — *Samkhya pravachana sutra*, voluminos tratat în 5 cărți, autor necunoscut, atribuit de tradiție lui Kapila. Data probabilă sec. XIII—XIV, dar cuprinde materiale mult mai vechi. A fost editat și tradus de nenumărate ori, odată cu comentariile sale.

Nr. 8 — Aniruddha scrie primul comentariu la Nr. 7, *Samkhya sutra-vrtti*, la începutul sec. XVI, fără multă originalitate, dar extrem de clar, de complet și de sistematizat. Ediție critică de Garbe, Calcutta, 1888, și tradus tot de Garbe, Calcutta, 1892 (amîndouă volumele în *Bibliotheca Indica)*.

Nr. 9 — Vijnana Bhikshu compune *Samkhya-pravachanabhashya* la Nr. 6, original, polemic, subtil, trădînd geniale însușiri filosofice; datorează mult — ca toata literatura scrisă indiană — predecesorilor și tradiției orale. Editat de Garbe, Harward, 1895 (*Harward oriental series*, vol. II), traducere germană de același, Leipzig, 1889 (Brockhaus). Traducere engleză (obscură) de Sinha, cu Nr. 6 și Nr. 8, Allahabad, 1912. E cel mai dificil tratat din întreaga literatură Samkhya.

Nr. 10 — Mahadeva Vedantin scrie *Samkhya-vrtti sara*, o completare la comentariul lui Aniruddha, neoriginal și pedisec. Editat și tradus parțial de Garbe, cu Nr. 8.

Dintre studiile critice nu vom nota decît pe cele necesare și originale, și numai pe acelea pe care le-am putut folosi direct. Restul lucrărilor se găsesc analizate în monografia noastră *Essai critique sur la bibliographie Samkhya.*

Richard Garbe, *Samkhya und Yoga (Strassbourg*, 1896, în ed. II 1921), lucrare fundamentală și singura completă din cîte există. Mult material, capitolele prime importante, dar lipsită de spirit filosofic ; multe probleme le înțelege superficial, sau numai comparîndu-le cu sisteme europene.

Richard Garbe, *Samkhya und Yoga* (Strassbourg, 1896, în *Grunddriss der Indo-Arischen Philologie)* e un rezumat al celei dintîi, recomandabil ca inițiere în aceste două sisteme filosofice indiene.

A. B. Keith, *A History of the Samkhya Philosophy* (London, ed. II, 1924) scurtă expunere a evoluției ideilor samkhyaste, datorînd mult lui Deussen, Jacobi și Hopkins. Nesigură filosoficește. Necesară ca orientare bibliografică.

Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy,* (Cambridge, 1922, pp. 208—271) ; *Yoga Philosophy* (Calcutta, 1930) aduce numeroase materiale asimilate, interpretate, coordonate cu o rară pătrundere și înțelegere filosofică. În interpretarea teoriilor Naturii în Samkhya, Dasgupta datorează anumite sugestii cărții lui Brajendranath Seal, citată în cursul acestor note.

Abhay Kumar Majumdar, *The Samkhya Conception of Personality* (Calcutta University Press, 1930), e o încercare de a moderniza unele idei samkhyaste.

P. Martinetti, *Il sistemo Sankhya, Studio della filosofia indiana* (Torino, 1897), fără multă importanță.

Takakusu, *Le Samkhya karika étudié à la lumière de sa version chinoise* (Paris, 1904), e numai o tipărire aparte a studiului publicat în *Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrème Orient*, vol. IV, pp. 40 și urm., prin care Takakusu urmărește filiația primelor texte Samkhya și fixează data lui Paramartha comentatorul.

Doctrinele Samkhya se găsesc rezumate și interpretate și în istoriile generale ale filosofiei indiene. Trebuiesc reținute următoarele : Paul Oltramare, *Idées théosophiques dans l'Inde,* vol. I (Paris, ed. II, 1929) ; Paul Masson-Oursel, *Esquise d'une histoire de la philosophie indienne* (Paris, 1926) ; F. Belloni Fillipi, *I Maggiori sistemi filosofici indiani* (vol. I, Milano, 1912) ; Paul Deussen, *Die*

Nach-vedische Philosophie der Inder (ed. III. Leipzig, 1920 ; pp. 408—506) etc. etc.

Esențială e monografia lui H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915), precum și studiile aceluiași orientalist, pe care le vom cita mai la vale.

Din cercetările tehnice, care au contribuit mult la limpezirea și îmbogățirea cunoștințelor noastre asupra acestui sistem filosofic indian, trebuiesc menționate următoarele :

Jacobi, *Der Unsprung des Buddhismus aus dem Samkhya-Yoga* (in *Nachr. d. Ges. d. Wiss*, 1896, pp. 46—58) ; *Uber das Verhältnis der buddhistichen Philosophie zu Samkhya-Yoga und die Bedeutung des Nidanas* (în *Zeit. Deut. Morg. Gesell.*, vol. 52, pp. 1—15) ; *The Dates of the Philosophical Sutras of the Brahmans* (în *Journ. Am. Orient. Soc.*, vol. XXXI, 1901, pp. 1—29) ; *Uber das ursprüngliche Yogasystem* (în *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil. Hist. Klasse, 1929, pp. 581—624) ; *Sind nach dem Samkhya-Lehrer Pancasikha die Purusas vin Atomgrösse?* (în *Bull. School Oriental Studies*, vol. VI, 1931, pp. 385—388) ; *Uber das Alter der Yoga-sastra* (în *Zeit für Indologie und Iranistik*, Bd. III, Hf. I, 1931, pp. 80—86).

H. Oldenberg, *Buddhistische Studien* (în *Zeit. Deut. Morg. Ges.* vol. 52, p. 693 și urm.).

R. Garbe, *Pancasikha fragmente (übersetz* în *Festgruss an Rudolf v. Roth.*, pp. 77—80).

J. W. Hauer, *Das Lankavatara-Sutra und das Samkhya* (Stutgart, 1929).

H. Oldenberg, *Zur Geschichte des Samkhya-Philopshie* (în *Nach. Gott.*, 1917, p. 218 ff.).

F. Otto Schrader, *Das Sastitantra* (în *Z.D.M.G.*, vol. 68, p. 101—110).

S. K. Belvalkar, *Matharavrtti and the date of Isvara Krisna* (in *Bhandarkar Commemoration Volume*, 1917. pp. 171—184).

S. K. Belvalkar, *Matharavrtti* (în *Annals of the Bhandarkar Institute*, vol. V, Nr. 2, pp. 133—68, Poona, 1924).

A. B. Keith, *The Mathara Vrtti* (în *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London 1923—1925, vol. III, Nr. 3, pp. 551—554).

Haraprasad Shastri, *Chronology of the Samkhya System* (în *Journal of Bihar-Orissa Research Society*, 1923, June).
E. H. Johnston, *Some Samkhya and Yoga Conceptions of the Svetasvatara Upanishad* (în *J.A.O.S.*, 1930, pp. 855—878).
O. Strauss, *Zur Geschichte des Samkhya* (in *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, XXVII, Nr. 3—4)
O. Strauss, *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geitesgeschichte Indiens* (1926 ; p. 358 şi urm. ; *Eine alte Formel der Samkhya-Yoga Psiholophie bei Vatsyayana).*
Udaya Vira Shastri, *Antiquity of the Samkhya Sutras* (în *Proceedings*, V-th Indian Oriental Congress, Lahore, 1930, vol. II, pp. 855—882).
Umesha Mirsa, *Gaudapadabhâsya and Môtharavrtti* (in *Allahabad University Studies*, Vol. VII, part. I, 1931, pp. 371—382).
Jvala Prasad, *The Date of the Yoga-Sutras* (în *Journal of Royal Asiatic Society*, 1930, pp. 365—375).
V. V. Sovani, *A critcial study of the Samkhya System on the Lines of the Samkhya-Karika, Samkhya-Sutra and their commentaries (in* *Allahabad University Studies*, vol. VII, part. I, 1931, pp. 387—432).
B. N. Krishnamurti Sarma, *New Light on the Gaudapada-Karikas*, (în *Review of Philosophy and Religion*, vol. II, Nr. 1, Poona).
S. S. Suryanarayana Sastri, *Mathara and Paramartha* (in *J.R.A.S.*, July, 1931, pp. 623—639).
S. S. Suryanarayana Sastri, *The Manimekalai account of the Samkhya* (în *Journal of Indian History*, vol. VIII, part. 3, Dec. 1929 reprint 7 pag.).
S. S. Suryanarayana Sastri, *The Chinese Suvarna-Saptati and the Mathara-vrtti* (în *Journal of Oreintal Research*, 1930, pp. 34—40).
Haradatta Sarma, *Jayamanagala and the other commentaries on S mkhya-saptati* (în *Indian Historical Quarterly*, 1929, pp. 417).
E. A. Welden, *The Samkhya term. Ling* (în *Am. J. Philology*, XXXI, 445 ff.).
E. A. Welden, *The Samkhya Teachings in the Maitri Upanishad* (în *American Journal of Philology*, vol. XXXV, p. 32—52).

E. A. Welden, *I Metri della Samkhya-Karikas* (în *Studi italiani di Filologia Indo-Iranica*, VIII, 3, Firenze, 1912)

F. Lipsius, *Die Samkhya-Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus* (în *Fünfzehntes Jahrbuch des Schopenhauer Gesellschaft für das Jahr 1928*, Heidelberg, 1928, pp. 106—117).

C. C. Everett, *On the Samkhya Philosophy of the Hindus* (în *Proceedings of the Americ. Oriental Society*, Boston, May 1881).

Ram Chandra Bose, *The Samkhya Philosophy* (in *Calcutta Review*, Octomber 1883, January 1884).

H. Oldenberg, *Buddha* (trad. française Foucher, ed. III, pp. 56—60, ed .VI, 1914, pp. 64—69).

Senart, *A propos de la théorie bouddhique des douze Nidanas* (in *Mélanges de Harlez*, 1896, p. 281).

S. Radakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, London, 1927, pp. 248—335.

Estlin Carpenter, *Theismin Medieval India* (ed. II, 1926, pp;. 202—211).

A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, (Oxford, 1923, pp. 138—143).

Louis de la Vallée—Poussin, *Nirvana* (Paris, 1925, pp. 55, notă).

[2] De pildă, patul e un ansamblu organizat de părți, dar această colaborare provizorie nu-și are un scop în sine, ci e pentru folosul omului. Ishvara Krishna, *Samkhya Karika*, sloka 17 ; Gaudapada, *ib.*, Vachaspati Misra, 120 ; *Samkhya Sutra* I, 140—144, cu glossa lui Aniruddha și Vijnara Bhikshu.

[3] Vachaspati, 123. Înțelesul e acesta · experiența poate fi ori dureroasă, ori plăcută (indiferența absolută, pentru gîndirea indiană, transcendînd experiența, e calmul unei dimensiuni unice și absolute). Dar plăcerea ca atare nu se poate specifica decît întrucît se referă la un subiect ; o experiență plăcută nu poate fi specificată tot prin plăcere din cauza identității calitative, în același timp, însă. nu poate fi simțită prin durere, căci atunci n-ar mai fi o experiență plăcută, ci una dureroasă. Astfel, amîndouă calitățile există întrucît se orientează către un substantiv

transcendînd experiența... Să se observe cum se pune problema contrastului în psihologia indiană.

[4] *Samkhya Sutra* I, 66 : comentariul lui Aniruddha, *ib.*, e insuficient ; cel al lui Vijnana Bhikshu e mai elaborat și clar ; v. Vachaspati la I. K. XVII ; Gaudapada nu aduce o contribuție nouă. Inferența sufletului prin necesitatea unui subiect căruia să se adreseze experiența (căci acest subiect e dincolo de experiență și nu o cere) e un motiv care se găsește în India din străvechi timpuri. V. *Aranyaka Upanishad*, II, 4, 5.

[5] *Brahmasutrabhashya*, II, cap. II, *sutras* 1—10. Cartea a II-a a *Brahmasutrei* se ocupă cu refutarea buddhiștilor și a Samkhyei îndeosebi, alături de celelalte sisteme filosofice indiene. Comentariul lui Shankara e aici o capodoperă, deși idealismul lui de o pătrunzătoare dialectică își are temeiul ultim în cîteva «revelații» vedice.

[6] Vachaspati spune : *«Desigur că sideful ca atare* (svarupa) *rămîne același fie că percepția care îl relatează e justă, fie că e invalidă (socotindu-l argint)». Tattvavaisaradi* I, 3.

[7] O altă refutare a vidului de către Vijnana Bhikshu (I, 47) e pur escatologică. Vidul nu poate fi scopul sufletului, spune Bhikshu, pentru că liberarea *(moksha)* după care tînjește sufletul e reală. Altminteri, cum ar putea fi non-existența unei entități, scopul unei entități reale ?

[8] V. *Madhyamika Sastra*, Cap. I (asupra cauzalității), comentat de Candrakirti, (ed. L. de la Vallée-Poussin, Bibliotecca Buddhica, Petrograd).

[9] *Upanishadele*, să ne amintim aceasta, au fost pretextul sau directa origină a multor sisteme filosofice. În Samkhya (*S. S.*, III, 75) se păstrează chiar *neti ! neti !*, acel motiv fundamental ce abundă în *Upanishade*.

[10] Placiditatea și impasibilitatea sunt epitete din Scripturi (*S. S.*, I, 147) Aniruddha citează *Brihadâranyaka*, IV, III, 15 : *«Sufletul e liber»* etc. Vijnana Bhikshu citează din

Svetasvatara, VI, 11: «*Sufletul e privitor, inteligent, pur, fără atribute*». Iar *Vedanta Sara*, 158, spune: «*Sufletul e pasiv, conștient, inteligență pură*». Am ales numai cîteva texte, pentru că le citează și comentatorii samkhyaști; numărul lor e, însă, nelimitat.

[11] Vâchaspati Misra in *Tattva-Kaumudi*, 31. Atît Vyasa (în *Yoga Bhashya*, I, 4), cît și V. Misra (*Tika*, ib). precizează că «această apropiere nu e în spațiu, nici în timp», ci e mai mult o «potriveală», o *yogyata* (armonie prestabilită), așadar de ordin metafizic. Ea e posibilă prin instinctul teleologic al intelectului (evoluat din *prakriti*).

[12] Sufletul e prin firea lui *(svabhava)* etern *(nitya)* pur *(shuddha)*, iluminat *(buddha)*, liber *(mukta)*, S. S., I, 19; Vijnana Bhikshu are un admirabil comentariu *(ibid.)*, arătînd iluzia relației sufletului cu experiența. În *S. S.*, I, 58, se precizează că toate calitățile care se atribuiesc sufletului (d.p. puterea de înțelegere discriminativă etc.) sunt simple «expresii verbale», iar nu realități. În acest sens trebuie înțeleasă *S.S.*, III, 56, în care sufletul e declarat «omniscient și omnipotent». Aniruddha, comentînd *S. S.*, I, 97, lămurește că inteligența, personalitatea *(ahamkara)* și simțurile alcătuiesc un «suflet empiric» *(jiva)* care poate acționa; *jiva*, însă, nu trebuie confundat cu *purusha*. Texte: Patanjali, *Yoga Sutras* II, 5; Narendra, com. *Tattva Samasa*, IV; *S. S.*, I, 96; I, 106; I. 160 («*Sufletul e de o astfel de natură încît nu se poate spune nici că e robit, nici că e liber*». Aniruddha, *ib.*); *S.S.*, I, 162; III, 41, etc. etc... cu cele două comentarii.

[13] *Chandogya Up.*, VII, 1, 3, spune: *taroti sokam atmavid* (cel care cunoaște sufletul depășește durerea). Liberarea prin indiferență: Patanjali, *Yoga Sutras*, I, 15, 16; Kapila, I, 1; II, 9: «*Prin cunoaștere, liberarea; de la ignoranță, robia*» (*S.S.*, III, 23, 24). Liberarea prin încetarea experienții (*S.S.*, II, 34). «Mukti *nu se împlinește pur și simplu prin cunoașterea ocazională, ci numai cînd sufletul, care e distinct de simțuri, părăsește prin meditație pe celălalt*" (viz. *prakriti*; Aniruddha, III, 64). De asemenea, *S.S.*, I, 84 (liberarea nu se obține prin sacrificii religioase); I, 56 (nici prin merit, adică prin acțiuni

bune) ; III, 26, 25 (scripturile nu sunt un mijloc de liberare) etc. etc.

[14] Să se observe via asemănare cu buddhismul. Nu e locul aici să arătăm relațiile dintre cele două sisteme. Probabil că buddhismul a cunoscut o Samkhya nesistematizată, anterioară celei pe care o găsim în *Kapila*. Evoluția Samkhyei datorește mult, în orice caz, fermentului buddhist.

[15] Singura deosebire e că buddhiștii (după cum am pomenit în treacăt mai sus) nu admit un suflet înapoia fenomenelor mentale. Dar valoarea și aprecierea vieții mentale e aceeași în ambele sisteme, fiind o categorie proprie geniului indian.

[16] *Ishwara* din Yoga e foarte puțin religios și e tangent sistemului. Vezi studiul nostru : *Il problema del Male e della Liberazione della filosofia Samkhya-Yoga*, in *Ricerche Religiose* (Roma, 1930).

[17] E. C. Sachan, *Alberuni's India*, trsl. from arabic (2 vol. London, 1888). V. Girindranath Mukerjee, *History of Indian Medicine*, 2 vol. (University of Calcutta, 1923) bogată în materiale asupra științelor în vechea Indie, dar lipsită de spirit critic.

[18] Asupra *gunelor* există o considerabilă cantitate de texte. Spicuim : Ishwara Krishna 11—16 cu cele trei comentarii *Mâthara Vrtti, Gaudapada* și *Tattva Kaumudi* in loco, Patanjali II, 15 ; II, 19 (cu Vyâsa și V. Misra) ; IV, 13, 32 ; V. Misra, *Tattva vaisaradi* I, 16 etc.

[19] *Samkhya Sutras*, I, 61 : «Prakriti *e starea de echilibru a* sattva, rajas *și* tamas. *Din* prakriti *evoluă* mahat ; *din* mahat, ahamkara, *cele cinci* tanmâtras *și cele două serii de simțuri ; iar din* tanmatras *evoluă* sthulabhutani *(elementele materiale, molecule)*». *Sutra* aceasta rezumă întreg procesul de evoluție pe care îl analizăm în paragraful de față. Alte texte : *S.S.*, I, 129 ; II, 10 ; II, 15 ; I. Krishna 3, 40, 56 ; Vyâsa Bhashya II, 19 ; etc.

[20] D.p. «sunetul potențial» *(sabdha-tanmatra)* produce printr-o aglutinare cu moleculele, «atomul spațiu» *(akasa-anu)*, căruia îi corespunde — în ordinul subiectiv — simțul auditiv ; energia luminoasă și radiantă *(tejas-tanmatra)* produce «atomul radiant» și simțul vizual, etc. V. Dr. Seal, op. cit.

[21] Cf. *Tattvakaumudi*, 68—69 ; *Samkhya Sutras*, I, 115, 118, cu comentariile și, în special, Aniruddha la *S.S.*, I, 41.

[22] Asupra acestor probleme capitale ale logicei indiene, v. Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic* (Calcutta, 1921), care prezintă un imens material, deși cu inevitabile inexactități ; A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism* (Oxford, 1921), tratînd *Nyâya* și *Vaisheshika* ; S. Sugiura, *Hindu Logic (Philadelphia, 1900)*, cercetînd materialele păstrate în China și Japonia ; H. Ui, *Vaisesika Philosophy* (London, 1917), traducînd și comentînd un important tratat conservat în *Tripitaka* chineză ; G. Tucci, *Buddhist works on Logic* (Baroda, 1930), traducînd din Aryadeva și Nagarjuna ; G. Tucci, *Buddhist Logic before Dinnaga* (London, 1929) — tratatele generale notate în bibliografie.

[23] Cf. Stcherbatzky, *The Central Conception of Buddhism* (London, 1923), p. 43.

[24] Vijnâna Bhikshu *(S. Pravachana Bhashya*, I, 89) crede că *anumana* e «acea cunoaștere, modificare a intelectului, care se îndreaptă către obiectul cu care e în relație». Dar *purusha* nu e influențat prin această reflecție. Cf. Vâchaspati Misra *(Samkhya Tattva Kaumudi*, 31 și 136) la *karika* 5, 51, 20.

[25] Cf. *Slocavârtika de Kumarila și Nyâyabindu* de Dharmakirti. De asemenea, Stcherbatzky, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre des späteren Buddhisten* (München, 1924), cap. *Die Wahrnehmungslehre der brahmanischen Systeme* (p. 190 și urmare). Influența lui Dignaga asupra lui Prasaśtapada, sistematizatorul logicei Vaisheshika, infirmată de H. Jacobi în *Die indische Logik* (Göttigen, 1901) a fost definitiv stabilită de Stcherbatzki, *Rapports entre*

la Théorie Bouddhique de la Connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophiques de l'Inde (Muséon, 1912).

[26] Aceasta era opiniunea Vedantinilor, care spuneau că prin percepție se disting numai calitățile generale ale lucrurilor — sens, existență — iar individualitatea lor e «lucrată» prin raționament. Kumarila atacă pe Vedantini în *Slokâvartika*, spunînd că dacă percepția ar cuprinde numai caracterele generale, n-am putea distinge un bou de un cal, amîndouă obiectele subsumîndu-se aceleiași clase a «existenții» animalului.

[27] Cf. G. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano* (Roma, R. Accademia dei Lincei, 1924) și prodigioasa enciclopedie polemică buddhistă *Tattvasangraha* a lui Santaraksita cu comentariul lui Kamalasila *(Gaekward Oriental Series*, 2 col, Baroda 1929), unde se găsesc materiale noi, nefolosite de Tucci.

[28] Ateismul Samkhyei e singurul caracter pregnant care o deosebește de Yoga, sistem care acceptă existența lui *Ishwara* și-l socotește punctul în care yoghinul își poate fixa meditația sa discriminativă, atingînd *mukti*. (V. studiul în *Ricerche Religiose)*. Încolo, fizica, psihologia și metafizica ambelor sisteme sunt aproape identice.

Capitolul VI.

[1] De amintit definiția percepției ca «experiență nemijlocită» *(âbhoga)* a unui obiect ; *âbhoga* e o «luminare» *(prajna)* printr-o «percepție directă» *(sâksâtkâra)* a obiectului însuși. (Vâchaspati Misra, ad. I, 17). Dar percepția ordinară e condiționată de limitarea simțurilor, de obstacole, infirmități, în timp ce yoghinii — în spusa tratatelor — posedă o supersensibilitate specială a simțurilor, asemenea zeilor ; zeii indieni sunt suflete, «desincarnați» (Vachaspati Misra, *Tattva Kaumudi*, 30 la *Sâmkhya Karika* V). Ei pot intra în direct contact perceptual cu forme minuscule *(atomi)* sau enorme *(prakriti)*, *Sâmkhya Sutra* I, 90—91.

Discuţia pe larg a percepţiei yoghinilor se află în Patanjali, *Yoga-Sutra* cartea III ;

[2] Discuţia asupra teismului Yogei se află în studiul nostru *Il male e la liberazione nella fiosofia Sânkhya-Yoga* (*Ricerche Religiose*, 1930, n. 2, pp. 200—221).

[3] Necesitatea expereinţii, a realizării prin fapt, e un leit-motiv în India, mai cu seamă în şcolile tantrice. «*E lucru femeiesc să te osteneşti a stabili superioritatea unui adevăr prin argumente discursive, în timp ce e lucru bărbătesc să cucereşti lumea cu propria-ţi potenţialitate*» (*Tantratattva*, vol. I, p. 125). «Sakti (*potenţa ce se cere actualizată prin practică) a unui lucru nu aşteaptă recunoaşterea intelectuală*» (*ibid*. p. 124). Validitatea experienţii se află în propria-i realizare, în acţiune : aceasta e ideea de bază a tantrismului (cf. Sir John Woodroffe, *Shâkti and Bhâkta*, ed. III, Madras, 1929).

Aspectul pozitiv şi tehnic al practicilor Yoga se află concretizat în ceea ce se numeşte Matha-Yoga (cf. excelenta traducere comentată a lui Hermann Walter, *Svâtmârama's Hatha-Yoga Pradipikâ*, Munich, 1893). Această ramură a Yogei nu se mărgineşte la regularea higienei trupului nici la o medicină-gimnastică ; ea nu e o ştiinţă fiziologică (aşa cum se crede în Europa), ci o cale practică în realizarea emancipării, cale care recomandă disciplinarea şi stăpînirea absolută a trupului şi minţii, iar nu distrugerea lor prin contemplaţie *şi samâdhi*, cum îndeamnă *jnâna yoga* (yoga gnostică) .Să se observe via asemănare cu alchimia orientală ; de altfel, în India, practicanţii Hatha-Yogei au cunoscut şi aplicat alchimia şi farmacopeea pentru obţinerea trupului perfect.

Hatha Yoga se poate considera o ramură a Tantrei, pentru că află *mukti* în realizare, în voinţa de putere, în act, iar nu în abstractă meditaţie. Prin trup se realizează *sakti*, nu prin anularea trupului. În conformitate cu aceste principii fundamentale, Hatha-Yoga elaborează o foarte interesantă tehnică fiziologică, menită nu să bată recorduri fizice sau sportive, ci să realizeze o virilă şi ordonată stăpînire a funcţiunilor fiziologice. Cuvîntul de ordine e practica, exerciţiul, aplicarea sensurilor termenului *abhyâsa*, «*Prin* abhyâsa *se obţine izbînda, prin practică se cucereşte libe-*

rarea. Conștiința perfectă se cîștigă prin act. Yoga se obține prin activare (abhyhâsa)... *Moartea poate fi păcălită prin* abhyâsa *și omul ajunge cucertiorul morții prin practică. Prin practică se capătă puterea profeției* (vâk) *și însușirea de a merge oriunde: numai prin simpla exercitare a voinții») (Shiva Samhita,* IV, 9-11). Despre Hatha-Yoga, vezi partea a II-a a acestei monografii, capitolul închinat fiziologiei mistice. În acel capitol se va relua problema respirației, a pozițiilor contemplative etc. — însă din punct de vedere istoric. Aici nu ne interesează decît psihologia practicei yogice.

[4] Potențele Karmice se transmit printr-un *anima (linga,* «corpul subtil»), ele nu se pot modifica și nu se pot atașa de suflet *(purusha).* Dar, transmigrarea se face numai prin forțele și potențele din *anima.*

[5] De altefl, practica yogică nu face altceva decît să distrugă treptat «oamenii» creați de insăși disciplina sa. Fiecare stadiu tinde la crearea unei noi personalități, tot mai detașate de instincte, tot mai unitare. Iar stadiul imediat următor începe prin distrugerea acestei noi personalități și înlocuirea ei cu o alta. În cele din urmă, prin *Samâdhi,* se distruge orice nucleu personal. Anihilarea personalității e insăși Yoga.

[6] Problema actului sexual are o impresionantă importanță in India, și ea nu e întotdeauna soluționată ascetic. În școlile tantrice, în *vajrayana* și *sahajiya* — ritualul erotic este socotit indispensabil tehnicei. Coitul *(maithuna)* e identificat cu *pranayama,* și ritmul actului sexual cu ritmarea respirației în practica yoga. Actul sexual își pierde semnificația lui erotică — și capătă o valoare rituală, magică sau mistică (după cum e practicat tantrik sau krishnait). Detașarea de voluptate e o condiție esențială pentru reușirea *maithunei* (de altfel ,actul nu trebuie niciodată încheiat prin emisiune seminală). Cf. studiul nostru *Erotica mistică în Bengal* (București, ed. Vremea, 1932), unde e citată bibliografia necesară.

[7] Autorul a văzut acest exercițiu la foarte ordinari yoghini din Bengal. Posibilitățile de control asupra nervilor

şi muşchilor necontrolabili în stare normală sunt însă, mult mai vaste. Dr. Rele (Bombay) a putut înregistra ştiinţificeşte oprirea bătăilor inimei pentru trei-patru şi chiar şase minute, la un yoghin de a doua mînă. S-a folosit o fotografie radioscopică.

[8] Vâchaspati Misra (ad. Vyâsa, II, 32) lămureşte că *«absenţa indicaţiilor faciale, prin care se trădează secretul intim al minţii, înseamnă controlul asupra sa însăşi, astfel ca gîndul să nu se comunice la întîmplare şi oricui»*.

[9] O listă a celor nouă obstacole împotriva concentraţiei se găseşte în *Yoga Sutra*, I, 30. Vyâsa le explică astfel: 1) *vyâdhi* (boală) e turburarea echilibrului fiziologic; 2) *styâna* (langoare) e indispoziţia minţii de a lucra; 3) *samsaya* (indecizie) e noţiunea care se zbate între ambele părţi ale unei probleme; «poate fi astfel sau astfel»; 4) *prâmâda* (neglijenţă, nesimţire) e lipsa de iniţiativă pentru a recurge la *samâdhi*; 5) *âlasya* (greaţă) e inerţia minţii şi a trupului, datorîndu-se «greutăţii» *(guratvat)*; 6) *aviroti* (senzualitate) e pofta ce urmează cînd obiectele simţurilor iau în stăpînire mintea; 7) *bhrânti* (noţiunea greşită, invalidă) e falsa cunoaştere; 8) *darsana-alabhda-bhumikatva* (incapacitatea de a vedea realitatea, din cauza mobilităţii care zdruncină fundamentele); 9) *anavathitatva* (instabilitate) care nu poate păstra un continuum al gîndirii, tocmai pentru că mintea nu a atins *ekâgratâ*. Acestor obstacole se adaugă durerea *(duhka)* desperarea *(daurmanasya)*, etc. (*Y. S.* I, 31). *«Pentru prevenirea lor, obicinuirea cu adevărul»* (*Y. S.* I, 32). De asemenea, prin cultivarea prieteniei universale *(maitri)*, milei *(karunâ)*, mulţumirei *(mudita)* precum şi prin indiferenţa la fericire, mizerie, virtute sau viciu — se purifică mintea (*Y. S.* I, 33.) Toate acestea aparţin domeniului obştesc al eticei indiene, fiind ilustrate atît de literatura ortodoxă, populară, cît şi cea sectară. Yoga ca şi alte tratate asiatice (buddhiste în general) le foloseşte însă numai ca mijloace.

[10], [11] J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis* (Stuttgart, 1922), pp. 21-31.

[12] În *Mahâbharata*, cartea *Santi Parva*, capitolele 237. 241, 317. Textele se găsesc adunate şi filologic intepretate

de E. M. Hopkins, în articolul *Yoga technique in Mahâbharata (Journal of American Oriental Society, XII)*.

[13] Ne-am propus, de la începutul acestui studiu să nu intrăm în discuţii asupra realizărilor yoghinice, atît din pricina insuficienţei materialului de primă mînă de care dispunem, cît şi pentru inaccesibilitatea acestor observaţii. Senzaţiile experimentale prin regularea respiraţiei sunt, însă, universal cunoscute. Astfel, regretatul orientalist O. Rosenberg obicinuia să practice meditaţia şi *prânâyâma* intr-o mînăstire *Zen* din Japonia, şi însemnările lui coincid cu ale noastre (Stcherbatzki, *Nirvana*, p. 15). De asemenea, pe o cale complet străină yogei, Dr. Weber recunoaşte voloarea acestor exerciţii pentru muşchii inimei şi sistemul general *(The means for the prolongation of Life*, în *British Medical Journal*, 5 December 1903). Un exces sau o greşeală în *prânâyâma* produce, însă, grave accidente pulmonare şi chiar o tuberculoză galopantă. De aici insistenţa tratatelor pentru ajutorul unui *Guru.*

În India un institut medical şi gimnastic, unde diversele boli — unele incurabile, cum e cancerul, tuberculoza etc. — şi îndeosebi cele nervoase (isteria, d.p.) sunt vindecate prin exerciţii pur yoghinice. Rezultatele au putut fi controlate de o serie de medici streini. Institutul (în provincia Bombay) publică o revistă, *Yoga-Mimansa*, unde sunt notate şi discutate experienţele şi tehnica lor.

Despre însemnătatea practicilor respiratorii în filosofia şi mistica chineză, vezi textele traduse de Obed Johnson, *A Study of Chinese Alchemy* (Shangai, 1928) şi discuţia in partea II-a monografiei de faţă.

Despre meditaţia creştină prin ritmarea respiraţiei şi concentrare ombilicală, practicată la Muntele Athos, vezi Irénée Hausherr, *La Méthode d'Oraison Hésychaste (Orientalia Christina*, vol. IX, Nr. 2, Roma, 1927, 113 pagini).

[14] Vezi notele de la capitolul *Sâmkhya şi Yoga în Epică.*

[15] Dasgupta, *Yoga Philosophy* (Calcutta, 1930), p. 352.

[16] Discuţia se află în Vyâsa, I, 44, 45 şi Vâchaspati Misra, ibidem. Vom reveni cînd vom examina psihologia limbajului.

[17] Dasgupta. op. cit., p. 340.

MIRCEA ELIADE ȘI ȚESTOASA CHIOARĂ

Autor a vreo sută de articole (de entomologie!) la vîrsta la care alții de-abia știu să citească, a douăsprezece volume și a vreo mie de articole la vîrsta la care alții își publică prima carte, a unui best seller *românesc la 26 de ani* (Maitreyi, *București 1933), Mircea Eliade amintește de titanii romantici pe care îi admiră. Fascinat de «splendida și tulburea» Indie, solicită o bursă de studii unuia din ultimii mecena indieni și, spre surprinderea tuturor, îi este acordată. Trăiește acolo de la sfîrșitul lui 1928 pînă la finele lui 1931, se întoarce în România în 1932, își ia doctoratul cu profesorul său Nae Ionescu (1890—1940), un Mephisto al generației dintre cele două războaie, care alunecă periculos spre dreapta, antrenîndu-l pe Eliade într-o aventură incomodă, ce avea totuși să-i aducă, prin încercarea inițiatică a exilului, celebritatea mondială.*

Din 1940, Eliade este cetățean al lumii; singurul guvern anglofil al epocii îl numește atașat cultural la Londra, trece în Portugalia cînd aceasta rămîne ultima oază neutră a Europei, este la Paris în 1945, la Chicago în 1956 și, definitiv, din 1957. Din 1949 este în mod constant în ofensivă; publicînd la Payot, Gallimard sau Flammarion cîte un volum pe an, studiile sale despre Yoga și șamanism, Tratatul de istorie a religiilor *și eseurile sale, care apar în colecția* Idées, *sfîrșesc prin a-l consacra, în Franța și aiurea, ca cel mai mare istoric al religiilor din lume. Nu se stabilește în Franța din cauza solidarității sale cu Nae Ionescu, care dă naștere unor interpretări ambigue, exploatate de numeroși detractori. Eliade nu vrea să vor-*

bească despre asta; tot ceea ce i se poate smulge — fapt pe deplin confirmat prin ceea ce a scris în epocă — este de a nu fi fost niciodată antisemit sau filonazist. In realitate a fost salazarian, ceea ce exclude și una și alta. Dar calomniile continuă pînă astăzi, alimentate de surse staliniste din Italia.

În opera sa de istoric al religiilor, Eliade introduce conceptul fundamental de «hierofanie» care reprezintă revelația sacrului în obiectele naturale și artificiale ce înconjoară pe omul societăților arhaice. Ceea ce mai întîi se revelează ca sfînt, sunt cerul, pămîntul, apa, copacul, piatra. Dar fiecare din aceste hierofanii exprimă o altă modalitate a sacrului: dacă cerul ar revela transcendența, pămîntul în schimb ar revela mai degrabă maternitatea și fecunditatea, etc.

Într-o vastă sinteză, Eliade reface cu minuțiozitate experiența umană a sacrului, o expereință care rămîne pentru noi în același timp stranie și fascinantă.

Omul arhaic teritorial este totdeauna orientat: este un spațiu sacru în jurul unui centru al lumii. Timpul sacru este un timp devenit ciclic prin comemorarea periodică repetată a evenimentelor care au avut loc la începuturi. Spațiu și timp sacru își datorează caracterul lor aparte mitului: o istorie privind totdeauna originile lumii în sensul cel mai general. Rezultă o lume orientată în raport cu spațiul și timpul.

Dimpotrivă, omul modern este dez-orientat, concepția sa despre lume este desacralizată, profană. Dar Eliade admite de asemeni, ca și Carl Gustav Jung, ideea supraviețuirilor arhaice în inconștientul individului de astăzi. Acesta poartă în sine paradoxul unei existențe cu două nivele diferite și paralele, incompatibile între ele pentru conștiința de sine: pe de o parte nivelul său istoric, organizat după o schemă de adecvare la o situație alienantă, și pe de altă parte nivelul său mitic, adică structura sa psihică profundă, organizată după o schemă simbolică. De aici rezultă o dimensiune ascunsă a existenței omului modern, dimensiunea de care se ocupă opera literară a lui Eliade. Ea conține, alături de romane realiste și alături de un roman «joyce-ian» (Lumina ce se stinge, 1974) mai multe povestiri fantastice.

Acest Eliade fantastic cunoaște trei faze: cea a povestirilor de tinerețe, unde fabula răspunde convingerii profunde că fenomenele paranormale sunt posibile; cea a maturității unde se dezvoltă conceptul «miracolului incognoscibil»; și o ultimă fază, care se manifestă cu incepere din 1974.

Am putea vorbi de trei «cicluri»: «ciclul indian», «ciclul idiotului» și «ciclul spectacolului și criptografiei».

In primul ciclu există un «specialist al sacrului», un yoghin sau un șaman care revelează posibilități ascunse ale omului. În al doilea ciclu, specialistul este înlocuit de idiot, spiritul naiv al cărui caracter este pozitiv in întreagă această tradiție creștină exprimată de Idiota triumphans *a lui Nicolas de Cues, dar căreia trebuie să-i căutăm originea imediată în estetica expresionistă (de exemplu in* Omul care trece prin zid *de Marcel Aymé). In ultimul ciclu, care este și cel mai ambiguu, Eliade își asumă rolul unui «mitolog», al unui inițiator în misterele unei lumi profane. Hermeneutica este acum ridicată la rangul de tehnică de subzistență și de eliberare. Sensul este caracteristic omului, care nu poate subzista decit în măsura în care posedă acest sens. A se elibera, aceasta înseamnă a-l fi găsit. Or hermeneutica este tocmai operația care atribuie un sens. Trebuie ca fiecare să caute Graalul său singur. Căutarea Graalului este o activitate esențialmente hermeneutică. În literatura lui Eliade, în cursul celor trei etape sau «cicluri» ale sale, ghemul transcendenței se desface, astfel încît la sfîrșit, în «ciclul spectacolului», omul să nu se găsească despărțit de neant («libertatea absolută» a lui Sartre) decît prin peretele subțire al hermeneuticii. În acest moment, întregul mesaj al lui Eliade ar putea fi redus la aceste cuvinte:* pentru a supraviețui trebuie să practici hermeneutica. *În ceea ce privește modalitățile acesteia, cea mai potrivită este criptografia. Trebuie mereu să descifrezi mistere, căci descriptarea nu este făcută pentru a risipi îndoiala: dimpotrivă, o crează, este însuși mecanismul care produce misterul.*

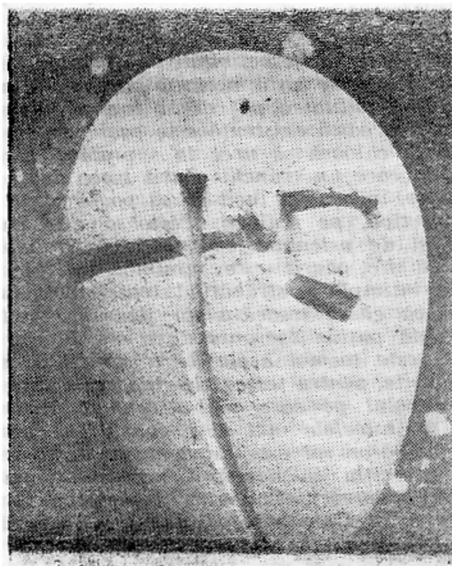
Nu are reală importanță obiectul asupra căruia se aplică acest mecanism: in extremis ne putem folosi de petele de mucegai de pe un zid (Incognito la Buchenvald), *teză prin care Eliade se intîlnește cu celălalt mare mitolog, Jorge*

Luis Borges. Dar această operație este eficace cu condiția de a nu dezvălui misterul, altfel spus a nu reuși să descifrezi mesajul. *Căci sensul pe care îl obținem este totdeauna ridicol prin puțina sa importanță, nu este decît un «sărman Graal»* (Pelerina). *Graalul nu poate fi cu adevărat factor de sens, de elevație morală și de echilibru, decît în timpul căutării sale : cînd îl găsim — deci cînd facultatea hermeneutică nu mai funcționează — este factor de moarte.* Căci Graalul este neștiutul și căutarea sa nu este cituși de puțin ceea ce ne apropie de el, ci ceea ce ne desparte.

Căutarea Graalului și activitatea mitologului Eliade pot fi simbolic înfățișate prin această parabolă dintr-un text buddhist : Probabilitatea pe care o are omul de a se elibera chiar în această existență este egală cu probabilitatea ca o țestoasă chioară să urce la suprafața apei exact în momentul în care un trunchi găurit trece deasupra ochiului ei sănătos, în așa fel încît ea să poată să se urce, prin gaura respectivă, pe trunchi. Țestoasa este chioară, posibilitățile ei de orientare sunt reduse. Probabilitatea ca trunchiul să fie găurit este minimă. În fine, trunchiul plutește la întîmplare, străbătînd toate apele lumii : probabilitatea ca el să treacă chiar deasupra țestoasei este infimă. Există puține speranțe de a se elibera. Dar rolul mitologului este tocmai acela de a azvîrli în apă bucăți de lemn găurite, pentru țestoasele chioare.

Acesta e rolul pe care și l-a asumat Mircea Eliade : literatura sa, nuvelele mai ales, constă în aceste «bucăți de lemn» al căror rol este de a atrage țestoasele chioare către un exercițiu cu adevărat neobișnuit, un exercițiu care a fost reprezentat pentru totdeauna într-una din capodoperele lui Constantin Brâncuși : Țestoasă zburînd.

Ioan P. CULIANU



Eliade în viziunea lui Ion Vlad

MIRCEA ELIADE ȘI TEZA DE DOCTORAT

... Dasgupta ar fi preferat să mă vadă concentrindu-mă asupra istoriei doctrinelor yoga sau a raporturilor dintre yoga clasică, vedanta și buddhism. Eu, dimpotrivă, mă simțeam atras către tantrism și diferitele forme de yoga populară, adică așa cum le intîlneam în epica populară, în legende și folclor. Știam că Dasgupta spusese tot ce era esențial despre filosofia yoga și locul ei în istoria gîndirii indiene. Ar fi fost inutil să revin încă o dată asupra acestor probleme, chiar dacă aș fi adus anumite lucruri noi. Pe de altă parte, învățasem acum destulă filosofie indiană ca să-mi dau seama că yoga nu e prea interesantă ca sistem de filosofie. Față de vedanta sau mahayana, «filosofia» yoga mi se părea destul de oarecare.

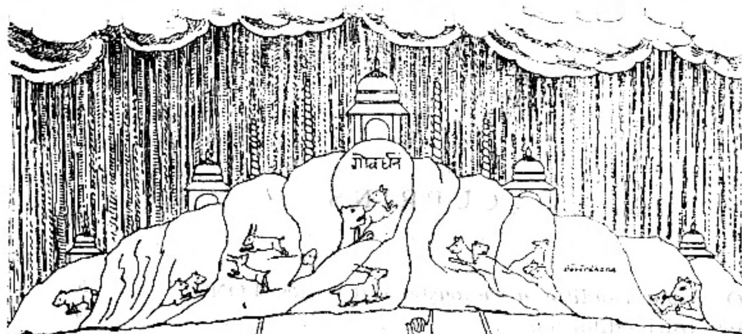
Dimpotrivă, ceea ce mi se părea original, și tendențios neglijat atît de elitele indiene cît și de savanții ocidentali, era yoga tantrică. Descopeream în textele tantrice că India nu era pe de-a întregul ascetică, idealistă și pesimistă. Exista o tradiție întreagă care accepta viața și trupul ; nu le considera nici iluzorii, nici izvor de suferință, ci exalta existența încarnată ca singurul mod de a fi în Lume în

care libertatea absolută poate fi cucerită. De pe atunci înțelesesem deja că India nu cunoscuse numai dorința de *eliberare*, ci și setea de *libertate*; crezuse în posibilitatea unei existențe beatifice și autonome, aici, pe pămînt și în Timp. Ideile acestea le voi dezvolta în teza de doctorat care, scrisă între 1930—1932, va apărea în 1936. Pe atunci, studiile tantrice se aflau încă în faza în care le lăsase Sir John Woodroffe. Mi se părea că prezentînd yoga și tantra în cadrul vast al istoriei religiilor indiene, voi aduce o contribuție însemnată la înțelegerea întregii spiritualități indiene.

*

... Puțin timp după apariția romanului [*Maitreyi*], mi-am susținut teza de doctorat. Îmi aduc aminte că președintele comisiei, Dem. Gusti, care era și ministru al instrucției și artelor, m-a felicitat înainte de a se încheia ședința și s-a retras, pentru că «era atașat de Maiestatea Sa». P. P. Negulescu mi-a făcut cîteva observații în legătură cu filosofia Samkhya, care m-au iritat. Am regretat ani de zile după aceea că i-am răspuns cu o violență pe care bătrînul meu profesor n-o merita. E drept că nici el nu m-a uitat. În timp ce Posescu, elevul lui favorit, primea *summa cum laude,* mie mi s-a decernat *magna cum laude*. Și de cîte ori în anii următori vreunul din profesori propunea în Consiliu să mi se creeze o conferință de sanscrită sau de istoria religiilor, P. P. Negulescu se împotrivea cu îndîrjire. Comisia însă m-a dezlegat de obligația de a publica versiunea românească, pe care o prezentasem, și mi-a îngăduit să public, în limba franceză sau engleză, teza mea originală.

(Memorii. Vol. 1. Humanitas, 1991)


गोवर्धन
राधाकृष्णः

CUPRINS

O primă condiție a cunoașterii (Charles LONG) . 5
Precizări editoriale 9

PSIHOLOGIA MEDITAȚIEI INDIENE

I. Preliminarii 15
1. Generalități asupra Yogei. 2. Psihologia ritualului. 3. Originile Yogei. 4. Rit și ritual. 5. Cultul vedic.

II. Ascetism și Yoga în literatura Brahmană . . 36
1. Sacrificiul în Brahmane. (Interiorizarea sacrificiului ; Upanishadele și substituirea sacrificiului). 2. Idei non-ariene în Yoga (Yoga și literatura ortodoxă). 3. Notă (asupra elementelor non-ariene).

III. Contemplație și asceză în Buddhism . . . 55
1. Ce a fost buddhismul originar (Poziția lui Buddha față de spiritualitatea și sectele contemporane mesajului său). 2. Meditația în buddhismul originar (Buddha împotriva puterilor magice ; Transa în buddhism — *dhyana*).

IV. Sàmkhya și Yoga în epică 70
1. Dificultatea problemei celor două epoci. 2. Drumurile mîntuirii așa cum sunt expuse în *Maha-*

bhârata. 3. Deosebirea între Sâmkhya şi Yoga în *Mahabhârata.* 4. Hipnoze în hinduism. 5. *Bhagavad — Gita,* sinteză a soteriologiei indiene (Rugăciune şi asceză în India medievală).

V. Samkhya şi Yoga *95*

1. Fundamentele filosofice ale meditaţiei Yoga (aşa cum sunt sistematizate şi justificate de şcoala Sâmkhya). 2. Primele principii (ontologice şi cosmogonice) în Sâmkhya. 3. Sufletul, durerea existenţii şi mîntuirea. 4. Logica şi teoria cunoştinţii.

VI. Psihologia Yoga *132*

1. Structura vieţii sufleteşti normale concepută de Yoga. 2. Scopul meditaţiei şi tehnica yoginică. 3. Morfologia meditaţiei (Elemente fiziologice în tehnică ; Concluzii).

VII. Concluzii generale (Deosebirea dintre contemplaţie şi meditaţie ; Structura magică a meditaţiei indiene ; originile rituale) *165*

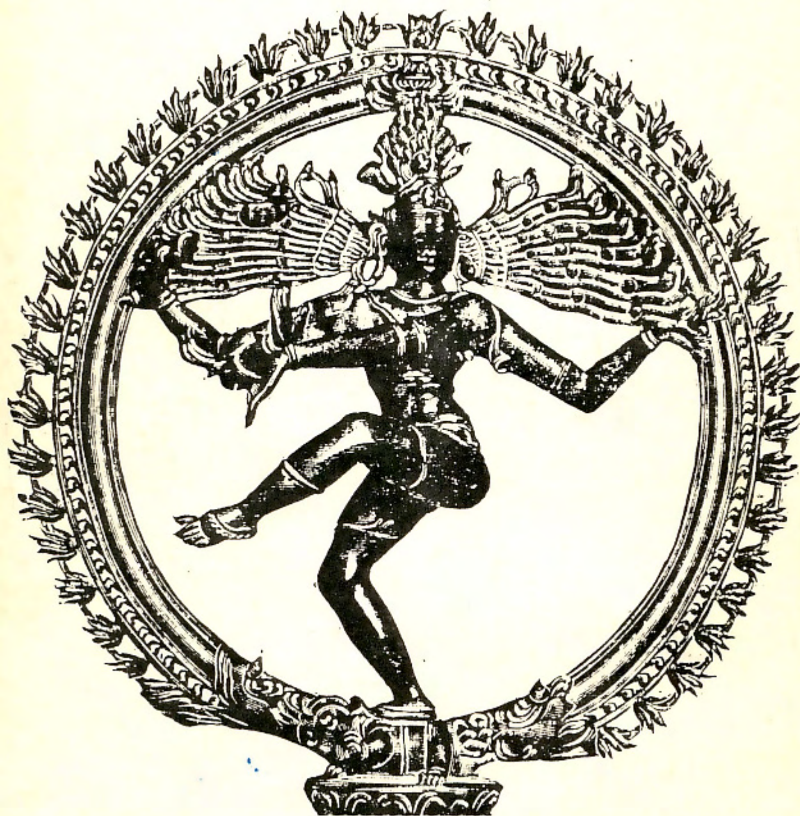
Apendice : 1. Autorii greco-latini despre ascetismul indian. 2. Autorii orientali despre mistica şi asceza indiană (Relaţiile alchimiei cu Yoga). 3. Despre cîteva specii de yogi *171*

NOTE *187*

Mircea Eliade şi ţestoasa chioară (Ioan P. CULIANU) *212*

Tiparul executat la „ROMCART S. A.“ sub cd. **125**
Coli de tipar : 14

Lei 162



Editura „Jurnalul literar"